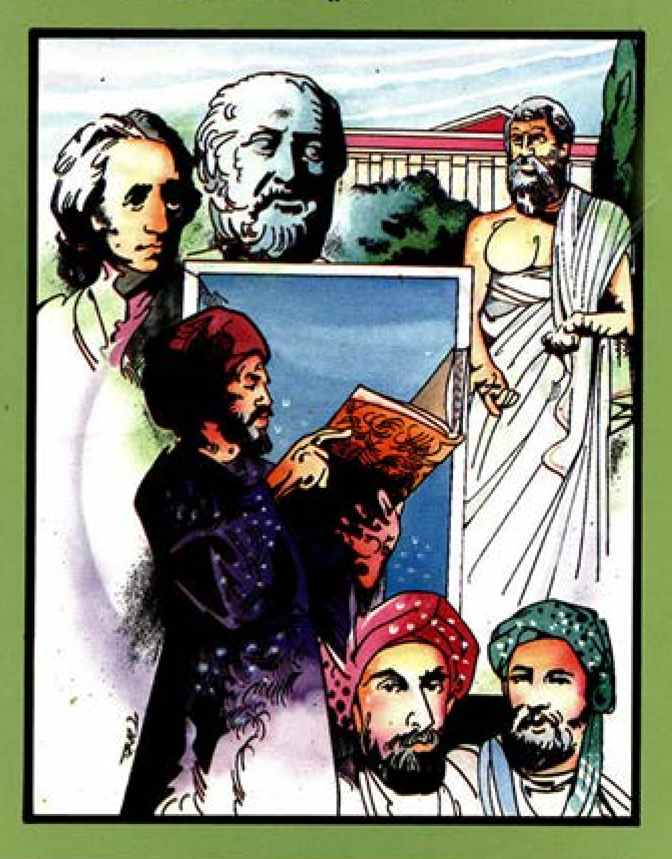
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

توماس لاكويني

الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة

توماس الأكويني

الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

كلية الآداب - جامعة المنصورة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان



الطبعة الأولى

١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨١٥٥٧٢

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـدمة المؤلف

إذا كانت الفلسفة هي ثمار الفكر النـاضج في المجتمـع الإنسـاني فمن هـو ذلـك الشخص الـذي يحمـل رسـالتهـا ويتـرجم مضامينها؟ أيكون الفيلسوف هو الشخص الذي يتحمّل الألم في شجاعة وصبر في سبيل المبادىء التي يعتنقها؟ أم إنه ذلك الشخص الذي يستطيع أن يتصرّف بحكمة واتّزان في مواقف الحياة العامّة؟ وبهذا المعنى الأخير يكون لفظ فيلسوف مرادفاً لكلمة «حكيم»، ويكون معنى الفلسفة «الحكمة»، وهذا هو معناها بمفهومها العامّ. أما المعنى الثاني للفيلسوف فإنه يشير إلى الشخص المُحبّ للحقيقة الباحث عنها والذي يتعشّق الحكمة، ويزن آراءه وآراء الآخرين بميزان العقل الدقيق، والفلسفة إذن على هذا النحو هي البحث الحرّ الاستدلالي، وهذا هو مفهومها بالمعنى الخاص، وهي بهذا المعنى تكون تأملاً عميقاً وارتفاعاً فوق مستوى الأحداث الجزئية بحيث يدرك الفيلسوف العلاقات الدقيقة الكامنة بين الأشياء في شمول وكلية، ويحاول إعادة الربط بينها وتصنيفها، والصعود منها إلى المبادىء أي أن يصل في النهاية إلى العِلل الأولى للأشياء. ويقال إن هيرودتس هو أول مَن استخدم الفعل (فلسف يفلسف)

وذلك في حديث لدفع المشرّع الأثيني سولون وهو يقصد بهذا الفعل طلب العلم دون غاية أو منفعة عمليّة، وكذلك استخدم هذا اللفظ المؤرّخ تيوسيدس، ولكن فيثاغورث كان أول مَن استخدمه استخداماً كاملاً، وكان يعني به البحث عن طبيعة الأشياء، وقد ذكر شيشرون سنة ٤٣ ق.م. أن فيثاغورث قال: «إن من الرجال قلّة لا يستعبدهم طلب المجد أو يستهويهم المال بل يستهدفون البحث في طبيعة الأشياء وهؤلاء هم محبّو الحكمة أو الفلسفة لأن الحكمة لا تُضاف لغير الآلهة» واللفظ مركّب من مقطعين: المقطع الأول فيلو Philo (ومعناه الإيثار والحب)، والمقطع الثاني هو صوفيا Sophia (ومعناه الحكمة) فتكون الفلسفة على هذا النحو «حبّ الحكمة» أو محبة الحكمة.

كتبه

كامل محمد محمد عويضة

جمهورية مصر ـ المنصورة ـ عزبة الشال

ش جامع نصر الإسلام

١ ـ غاية الفلسفة:

أ ـ في حكمة الشرق القديم:

تحت ضغط مطالب الحياة العملية، ومقتضيات الحياة الدينية، ازدهرت في الشرق القديم علومه العملية التجريبية، ونضجت تأمّلاته العقلية الدينية، وإلى جانب ذلك كان الطبّ والفلك أسبق العلوم نشأة في تاريخ العلم من الشرق القديم، وذلك لحاجة الناس إلى علاج أمراضهم والحفاظ على حياتهم، ولافتقارهم إلى معرفة فصول السنة ومواسم الرياح والأمطار ونحو ذلك مما تتطلبه الحياة العملية.

وقد اصطبغ هذا التفكير العملي التجريبي بصبغة دينية في كثير من الأحوال، بل عرفت في الشرق القديم ألوان من المعرفة النظرية دفعت إليها المعتقدات الدينية، كالتأمّل في طبيعة الكون والرغبة في معرفة أصله ومصيره، والنزوع إلى الوقوف على حقيقة الخير والشر، والجوهر والعرض، والعلّة والمعلول ونحو ذلك.

ب ـ في فلسفة اليونان:

من المعروف أن الفلسفة قد بدأت عند اليونان بحثاً عن طبيعة

الأشياء أو حقيقة الموجودات، أو كانت بلغة أرسطو بحثاً في الموجود بما هو موجود، فهي تستهدف من وجوه النفع في الحياة الدّنيا والأخرى معاً، وقد بدأت الفلسفة بهذا المعنى عند الطبيعيين الأوّلين حين وقفوا يسألون أنفسهم عن حقيقة الكون، ويستفسرون عن المبدأ الذي صدر عنه، والمصير الذي ينتهي إليه، وبلغ هذا الاتجاه ذروته عند أفلاطون وأرسطو، وقد أشار أرسطو إلى أن العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية لأنها لا تهدف إلى تحقيق غايات عملية، ويتمثّل فيها كمال العقل، وهو أسمى قوى الإنسان، وأدّت هذه النظرة إلى اعتبار الفلسفة الأولى ـ ما بعد الطبيعة ـ أشرف العلوم جميعاً، لأن كمال العلم عنده يكون بمقدار دنوّه من النظر العقلي المحض، وبُعده عن مطالب الحياة ومنافعها، ويعتبر أرسطو الحياة العقلية غاية في ذاتها، وبالتأمّل الدائم والنظر العقلي الخالص تتحقّق للإنسان سعادة ليس وراءها سعادة[1].

تخلّصت الفلسفة اليونانية من ضغط الحياة العملية لأن أعباءها كانت ملقاة على عاتق الرقيق، وفي حياة السادة فراغ يُتيح الاشتغال بالعلم، وتحرّرت من مقتضيات الحياة الدينية لأن اليونان لم يعتنقوا في ذلك الوقت ديناً مُنزلاً يحملون له قداسة، ويسخّرون العقل في سبيل تأييده.

ولكن الفلسفة النظرية قد استنفدت بعد أرسطو إمكاناتها، وأخذت تتّجه إلى تحقيق غايات أخلاقية عملية، إذ ظهرت بعد

---

(١) قارن: Aristotle's Nicomachean Ethics, Eng، وانظر كتابنا: فلسفة الأخلاق Trans. by F.A.H. للدكتور توفيق الطويل.

ممات أرسطو - في العصر الهلينستي - مدارس عكست آية الوضع الذي استقر عليه أمر الفلسفة من قبل، حتى تلاشى النظر إلى دراسة العلم لذاته، بصرف النظر عمّا يترتب عليه من نتائج وآثار.

وحسبنا أن نشير إلى الرواقية والأبيقورية - على ما بينهما من وجوه الخلاف - إذ انصرفت كلتا المدرستين عن الدراسات النظرية الخالصة واستخفّت بالحقيقة لذاتها، واتجهت نحو الحياة العملية ممثّلة في الأخلاق، فرأت الرواقية أن الفلسفة هي فنّ الفضيلة ومحاولة اصطناعها في الحياة العملية، واهتموا بالأخلاق حتى اقتصر بعضهم على دراستها، فقال «سينكا» + ٦٥ : إن الفلسفة هي البحث عن الفضيلة بالفضيلة نفسها، وفي هذا تتحقّق عندهم السعادة، فتصوّرها في الزهد في اللذّات ومزاولة التقشّف والحرمان.

أما الأبيقورية فقد شاركوا الرواقية في اعتبار السعادة الغاية القصوى، ولكنهم تصوّروها في حياة اللذة - روحية وحسيّة - وتابعوا سقراط وتلامذته في الانصراف عن كل علم لا يحقّق نفعاً في الحياة ولا يتصل بالأخلاق، وقد رأى «أبيقور» أن الفلسفة هي السعي إلى حياة السعادة، أما علم الطبيعة فيهدف إلى تحرير الإنسان من مخاوفه بصدد القوى الخفيّة والظواهر الجويّة والموت وغيرها مما يثير في نفسه الرعب، ونظريات العلم عنده مجرد تفسيرات ممكنة غايتها التحرّر من المخاوف، وكل تفسير يؤدّي إلى هذه الغاية فهو حق، وليس ثمّة حق في ذاته، ولهذا الاتجاه صداه عند بعض المحدَثين من العمليين الأمريكان (البرجماتيين) الذين اعتبروا قوانين العلم نسبية وليست مطلقة تصدق في كل زمان ومكان، ونظروا إليها على

أنها مجرد فروض وُضِعت لخدمة غايات[1].

تغيّر مدلول الفلسفة على يد الرواقية والأبيقورية لأنهم اهتمّوا بالناحية العملية للتفكير الفلسفي، والتقوا مع غيرهم من مدارس ذلك العصر عند غاية واحدة هي راحة العقل Mental Repose أو التماس السعادة أو طمأنينة النفس Imperturbability[2].

وهكذا اتفق الرواقية والأبيقورية ـ والكلبية والقورينائية ـ في فهم الغاية من التفلسف، استخفّوا بالنظر العقلي المجرّد، ورأوا أن غاية الفلسفة تقوم في كمال الحياة الخلقية بوجه عام، وإن اختلفوا في الوسيلة المؤدّية إلى هذا الكمال.

جـ ـ في العصور الوسطى:

ـ في أوروبا:

وعلى يد فلاسفة العصور الوسطى استخدمت الفلسفة أداة

---

(١) يذكّرنا موقف الأبيقورية بموقف القورينائية من حيث اعتبار اللذة غاية للحياة، وإن كانت لذّة الأبيقوريين في أول عهدهم على الأقل روحية وحسيّة معاً، كما يذكّرنا موقف الرواقية بموقف الكلبية من حيث الزهد في اللذة وتقديس حياة التقشّف والحرمان.
انظر كتاب: «مذهب المنفعة العامّة في فلسفة الأخلاق»، د. توفيق الطويل.

(٢) اتفقت في هذا مدارس التيقّن ومدارس الشك scepticism بيد أن الأولى جعلت اكتساب المعرفة والتوصّل إلى قوانينها مؤدّياً إلى راحة العقل وطمأنينة النفس، بينما رأى الشكّاك أن الطريق الوحيد لتحديد هذه الغاية إنما يكون بالشك أي بالتوقّف عن إصدار حكم ما ـ سلبياً كان أو إيجابياً.
انظر: E. Zeller, stoics, Epicureans and sceptics p. 519 - 515.
وانظر كتاب: «الفلسفة الخلقية» د. توفيق الطويل.

للتوفيق بين العقل والنقل، أو بين الحكمة والشريعة فيما يقول أمثال ابن رشد، بل استخدمت عند علماء اللاهوت في المغرب وأهل الكلام[١] في الإسلام للذود عن العقيدة الدينية وتوكيد تعاليمها، فالقدّيس أوغسطين + ٤٣٠ يرى أن الإيمان يسبق التعقّل ويساعد عليه، بل يقول: «آمن لكي تتعقّل» فالإيمان يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقة وأكثر تهيؤاً لقبولها، ويرى القدّيس أنسليم + ١١٠٩ St. Anselm كبير الأفلاطونيين في العصر المدرسي - أن الإيمان ضروري للعقل وشرط لصحة تفكيره، أما القدّيس توما الأكويني + ١٢٧٤ T.Acquinas كبير المشّائين في ذلك العصر فإنه يميّز بين ميدان العقل وميدان الإيمان، ويرى أن العقل وظيفته أن يهيىء لنا النظر ويقودنا إلى الإيمان[٢].

- في التراث الفلسفي العربي.

يستهدف التفلسف عند فلاسفة الإسلام تحقيق السعادة بالفكر، وهو أمر يذكّرنا برأي أرسطو الذي يقرّر فيه أن السعادة إنما تكون بالتأمّل العقلي الخالص، وهو وظيفة الإنسان بما هو إنسان، وبه يتميّز من سائر الكائنات.

يقول الفارابي في «أهل المدينة الفاضلة»: إن السعادة هي

---

(١) يراد بعلم الكلام في الإسلام البحث في العقيدة الإسلامية بالأدلّة العقلية، والردّ على مخالفتها، ودفع الشبه عنها بالحجة والبرهان العقلي.

(٢) قارن كتاب «قصة النزاع بين الدين والفلسفة» في الفصل الثالث من الطبعة الثانية، تأليف د. توفيق الطويل.

«الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لُينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان»، والفضائل «ليست خيراً لذاتها بل لما تجلب من سعادة، والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور...».

وتتحقّق هذه السعادة بالبحث والدراسة والنظر العقلي، يقول الفارابي في كتاب «التنبيه على سبيل السعادة»: إن الصناعة التي تهدف إلى تحصيل الجميل دون النافع هي التي نسمّيها فلسفة أو حكمة على الإطلاق، «ولمّا كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنيّة، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنية بصناعة الفلسفة، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تُنال بها السعادة». وبالنظر العقلي يبلغ الفيلسوف درجة الفيض والإلهام ويتقبّل الأنوار الإلّهية ويتمكّن من «الاتصال» بالعقل الفعّال - وهو مجرد فاصل معنوي بين الإنسان وربّه، وهو يربط بين العالمين العلوي والسفلي.

وليس في وسع جميع الناس أن يبلغوا هذه السعادة، فإنها مقصورة على النفوس الطاهرة التي تجاوز عالم الحسّ إلى عالم الشهادة الحقيقية، وهذه هي نظرية الاتصال في الفلسفة الإسلامية، تتمثّل في تصوّف يقوم على التأمّل والنظر العقلي لا على التعبّد والتهجّد والحرمان - كما هو الحال في التصوّف الأصيل.

وقد وضع الفارابي أساس هذه النظرية وجرى على نهجه فلاسفة الإسلام - وصوفيته - في المشرق والمغرب الإسلاميين.

واعتنق «ابن سينا» نظرية السعادة الفارابية باعتبارها غاية الفلسفة، وصورها في الشطر الأخير من كتاب «الإشارات

والتنبيهات»، وفيها قدّم التأمّل على التعبّد في الاتصال بالله التماساً للسعادة، لأن الزاهد يعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، والعابد يواظب على العبادات، وأما «العارف» فهو «المنصرف بفكره» إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نـور نحو الحق في سرّه، ويرفض «ابن سينا» ـ كما رفض «الفارابي» قبله ـ نظرية الصوفية في الاتحاد بالله .
وعلى هذا سار فلاسفة المغرب من أمثال «ابن طفيل» المتوفّى سنة ٥٨١ هـ (١١٨٥ م) وابن رشد المتوفّى سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) وغيرهما من فلاسفة العرب[١] .

ـ في التصوّف العربي:

وإلى مثـل هذه الغـاية ـ تحقيق السعـادة ـ ذهب صـوفيـة الإسلام، إذ إن الأصل في التصوّف هو العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقبِل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه، حتى إذا فشا الإقبال على الدنيا منذ القرن الثاني للهجرة ـ قيل للخواص الذين اشتدّت عنايتهم بأمر الدين: الزهّاد والعبّاد، فلما ظهرت الفِرَق الإسلامية وزعم كلٌّ منها أن فيهم عبّاداً وزهّاداً، انفرد أهل السُّنّة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[٢] .

ثم نشأ علم الشريعة وتفرّع إلى (علم الظاهر) وعلم التصوّف

---

(١) فصل في بيان هذا: الدكتور إبراهيم مدكور في كتابه: «الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق» جـ ١، (القاهرة ١٩٤٧).
(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٨.

(علم الباطن) الذي يُعنى بأحوال القلب من رياضيات ومجاهدات، ثم نزع التصوّف بعد هذا إلى التماس الإيمان والمعرفة عن طريق التصفية والمكاشفة، بمجاهدة النفس والانقطاع إلى عبادة الله، والزهد في متاع الدنيا. والإقبال على الصيام والجوع... ونحو مما هو معروف عند الصوفية.

وأصبح التصوّف يهدف إلى تذوّق العقيدة عن طريق القلب، لا البحث فيها وتوكيد تعاليمها بمنطق العقل - كما يفعل علماء الكلام، إنه يريد تذوّقها بنور يُشرِق في النفس من مصدر يقوم وراء العقل. والعلم عند أهله يجيء عن طريق الحدس (أو الذوق أو الكشف أو العيان) الذي يقابل البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلّمين، ومن ثم لا يستقي الصوفي علمه من خبرة ولا يستمدّه من معلّم ولا من كتاب، وإنما يأخذه عن الله رأساً متى صَفَت النفس وانكشف حجاب الحسّ.

كان التصوّف ينزع بأهله إلى غاية عملية هي النجاة بالنفس من عذاب الآخرة، ولكنه بدأ منذ بداية القرن الثالث للهجرة يصبح وسيلة لالتماس المعرفة، وكان ذو النون المصري - (المتوفّى عام ٢٤٥ هـ) أول مَن وضع أسس هذا التصوّف النظري الإشراقي Theosophy فيما يقول المستشرق الإنجليزي الكبير نيكلسون Nickolson.

وبدأ التصوّف يستهدف الاتحاد بالله عن طريق الفناء - فناء النفس بآثارها وصفاتها فيما ذهب أبو زيد البسطامي المتوفّى عام ٢٦١ هـ، أو يقصد إلى حلول الله في مخلوقاته فيما ذهب الحلاج

المقتول عام ٣٠٩ هـ[1]، أو ينزع إلى إثبات وحدة الوجود فيما يقول ابن عربي المتوفّى عام ٦٣٨ هـ: واتحاد الإنسان بخالقه، أو حلول الخالق في الإنسان، أو قيام وحدة الوجود ـ وجود الخالق ووجود المخلوق ـ إنما يكون بمجاهدة النفس وفناء الإنسان عن نيّته ـ أي صفاته البشرية ـ والغاية في كل الحالات هي نوع من الاتصال بالله اتصالاً تتحقّق به السعادة الكاملة.

وقد ضاق أهل السلف والمتكلّمون بهذه النظريات الجامحة، وكان الغزالي المتوفّى عام ٥٠٥ هـ الذي يمثّل التصوّف الذي يساير الكتاب والسُّنّة، كان ينكر الاتحاد أو الحلول أو نحوه طريقاً إلى العرفان، ويقرّر قيام الحدس والفيض والإلهام أداة لإدراك العالم الباطن، ويصرّح بأن الطريقة التي تتكشّف بها الحجب عن أعين القلوب هي التعبّد وليس التأمّل.

ولعلّنا نلاحظ أن التصوّف يتّفق مع الفلسفة (الإسلامية) في أن كليهما يستهدف الاتصال بالله تحقيقاً للسعادة، وإن اختلفت الطريقة في كلٍّ منهما، فالفلسفة تصطنع التأمّل والنظر العقلي الذي يسلّم بالفيض والإلهام، أما التصوّف فإنه يغلّب العمل على النظر، ويقدّم التعبّد على التأمّل، لأنه أصلاً تجربة روحية تقوم على التقشّف والزهد والحرمان والجوع والتهجّد والذِكْر وقطع العلائق كلها... ونحو هذا مما حفلت به كتب الصوفية.

---

(١) انظر قصة الحلاج ومصرعه في كتاب: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط ٢، د. توفيق الطويل.

هذا إلى أن السعادة تتحقّق عند الفلاسفة بمجرّد اتّصال الحكيم بالله دون اندماجه في الذات الإلّهية اندماجاً كاملاً يمكن أو يُوصَف بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود[1] ـ على النحو الذي أشرنا إليه.

ـ في العصور الحديثة في أوروبا:

وأقبل عصر النهضة Renaissance الذي شَغَلَ القرنين الخامس عشر والسادس عشر يحمل الثورة على الروح الدينية الصوفية التي ساد تفكير العصور الوسطى، وارتدّ إلى العقل الذي استمسك به اليونان قديماً وأخذ يعتزّ بمنطقه، ولكن فلسفة روّاد الفكر الحديث في عصر النهضة قد مهّدت للعلم الطبيعي الحديث، ومع استثناء الحركة التي قصدت إلى إحياء المذاهب اليونانية القديمة، نلاحظ في هذا العصر ممهّدات للعلم تبدو في استهجان «باراسيلسوس» + ١٥٤١ Paracelsus للسلطة الدينية والعلمية مصدراً للحقيقة، وفي المجمع العلمي الذي أقامه في نابولي «تلزيو» + ١٥٨٨ Telesiu للدراسات التجريبية، وفي نشأة علم وظائف الأعضاء «الفسيولوجيا» على يد «فيساليوس» + ١٥٦٤ Vesalius واكتشاف «هارفي» – ١٦٥٨ Hearvey للدورة الدموية[2].

---

(١) قارن الدكتور إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص ٢٥ وما بعدها.

(٢) المعروف اليوم أن أول مَن كشف الدورة الدموية هو عالمنا العربي ابن النفيس (ت ٦٧٨ هـ/ ١٢٨٨ م) وعن كتابه شرح تشريح القانون نقل الأوروبيون الذين ادّعوا أنهم كشفوا الدورة الدموية ـ ومنهم وليم هارفي!

وفي رأي «كوبرنيكوس» + ١٥٤٣ Copernicus في أن الشمس ـ وليس الأرض ـ مركز الكون . . . وفي غير هذا من اتجاهات مردّها كلها إلى الانصراف بالتفكير عن الحياة الأخرى التي شغلت مفكّري العصور الوسطى، وعن الحياة العقلية النظرية الخالصة التي شغلت جمهرة فلاسفة اليونان، وتوجيه التفكير إلى خدمة الحياة العملية.

وعصر النهضة كما يقول مؤرّخو العلم من أمثال جورج سارتون ـ كان عصر ازدهار فنّي وعداء علمي! وأن ممثّلي الروح العلمي بين روّاده كانوا من أرباب الحِرَف ولم يكونوا من رجال العلم، وأن هذا العصر قد زعزع سلطان العقيدة ولكنه استكان لسلطة القدماء، وأن رجاله كانوا يقاومون كل ضروب الاستنارة العملية.

ثم أقبل العصر الحديث ـ في مطلع القرن السابع عشر ـ وأقرّ الاتجاه العملي في أوضح صوره، إذ كانت فلسفة هذا العصر في جملتها امتداداً لتفكير عصر النهضة من حيث إنها ثورة على السلطة العلمية ممثّلة في أرسطو، والسلطة الدينية ممثّلة في رجال الكنيسة، ومنذ ذلك الوقت أخذ روّاد الفكر يحرّرون العقل من قيوده، فتمرّدوا على نزعة اليونان إلى دراسة العلم لذاته، ورفضوا اتجاه الفلاسفة الدينيين في ربط الفلسفة بالحياة الأخرى، ولكنهم ربطوا التفكير النظري بالحياة العملية، واختلف موقفهم عن موقف الرواقية والأبيقورية قديماً لأنهم نظروا إلى الحياة العملية نظرة أشمل وأعمّ من الناحية الخلقية، ورأوا أن العمل عندهم يسبقه نظر عقلي قد يكون ميتافيزيقياً مجرّداً وتجريبياً خالصاً، وبدا هذا أوضح ما يكون

عند فيلسوفين افتتحا التجريبية الإنجليزية من بعده، وديكارت (ت ١٦٥٠) ومن ورائه أتباعه العقليون من الفرنسيين والألمان وغيرهم من فلاسفة أوروبا.

كان من دلالات الروح الجديدة ثورة روّاد الفكر الحديث عن منطق أرسطو الصوري، إذ كان معيار الصواب فيه صدق النتائج بالقياس إلى المقدمات التي تفترض صحتها مجرد افتراض، فنزع هؤلاء المحدثون ـ من التجريبيين ـ إلى التثبّت من صحة المقدمات بالاستقراء، وجعلوا معيار الصواب مطابقة النتائج للواقع، وبذلك مكّنوا الاتصال بالفكر بالحياة العملية. رأى بيكون أن العلم لا يتقدّم إذا اعتمد على النظر العقلي، وأن هدفه ينبغي أن يكون معرفة الظواهر الطبيعية للسيطرة عليها واستغلالها لصالح الإنسان، والتجربة هي الطريق الوحيد الذي يمكّننا من تحقيق هذه الغاية ـ وإلى مثل هذا الاتجاه نزغت الفلسفة التجريبية بوجه عامّ[1].

وأما ديكارت ـ والمدرسة العقلية من ورائه ـ فقد شاركت المدرسة التجريبية في الاستخفاف بالمنطق الصوري والرغبة في ربط الفلسفة بالحياة العملية، وإن خالفتها في الاعتماد على العقل دون التجربة مصدراً للحقيقة وقد كانت أمنية «ديكارت» أن تقوم الحضارة المادية على أساس الصناعة العملية. يقول في كتابه: «مقال عن المنهج» بضرورة الاستعاضة عن الفلسفة النظرية التي تُعلَّم في المدارس، بالكشف عن طريقة عملية تمكّننا ـ متى عرفنا

---

(١) «أسس الفلسفة»، د. توفيق الطويل، ص ١٢٥.

في دقّة قوّة النار والماء والهواء والنجوم والسماوات وسائر الأجسام التي تحيط بنا ـ تمكّننا هذه النظرية العملية من أن نستخدم هذه المعرفة في كل المجالات التي تصلح لها، حتى تسود الطبيعة وتتحكم في مواردها، بل يصرّح «ديكارت» بأن غاية الفلسفة الرئيسية تحصيل علم كامل بكل ما يمكن العلم به. وهذا يتطلب الكشف عن مبدأ أول أسمى يمكن أن تُستنبَط منه بالعقل كل حقيقة من حقائق المعرفة، ويقول في «مبادىء الفلسفة» إن غرض الفلسفة هداية سلوك الإنسان في حياته والمحافظة على صحته وكشف الفنون. أي إن غاية الفلسفة ليس مجرد العلم كما ذهب أرسطو ومَن تابعه، بل غايتها تحقيق رفاهية البشر وسعادتهم، وكمال العلم إنما يكون باتصاله بالحياة العملية حتى يسود الإنسان الطبيعة ويهيمن عليها، ولا يكون كمال العلم بدنوّه من النظر العقلي المحض وابتعاده عن المنفعة العملية ـ كما ظن أرسطو من قبل.

وكان هذا هو اتجاه الفلاسفة في عصر ديكارت وقد لاحظ المؤرّخون التشابه بينه وبين بيكون في هذا الصدد، وقيل: إن مرجع التشابه يعود إلى أن هذا العصر كان عصر الآلات والصناعة والطب العلمي، وهكذا نرى أن أفضل التفلسف ـ فيما يقول ديكارت لا يقتصر على سموّ النظرة وشرف المرتبة، بل إنه مع هذا منفعة عملية جليلة «والإنسان يفتقر إلى التفلسف ليهذّب به أخلاقه وليسترشد به في حياته ويهتدي به إلى الخير الأسمى»[1].

---

(١) قارن ديكارت Descartes في كتابه: Les Principes de la philos، في المقدمة ثم في Discours de la Mèthode، وقد ترجمه بالإنجليزية J.Veitch =

فالفلسفة الحديثة عند العقليين قد بدأت بتمجيد العقل والإشادة بسلطانه، ولكنها كانت كفلسفة التجريبيين من حيث إنها لم تتحرّر من طغيان روح العصر ـ عصر الاتجاه إلى الآلات والصناعة ـ فاتصلت بالحياة العملية واهتمّت بالعمل والصناعة على خير ما ذهب جمهرة فلاسفة اليونان، واستمر طابعها في الاتصال بالحياة العملية قائماً، بل اشتدّت هذه النزعة بعد ذلك عند القائلين بمذهب التطوّر Evolutionnism الذي ساد التفكير الأوروبي والأمريكي منذ القرن التاسع عشر، وكان من بعض نواحيه امتداداً لمذهب المنفعة العامّة[1] Utilitarianism فاعتبرت المعرفة عند هؤلاء جميعاً أداة للعمل.

وكذلك كان الحال في فلسفة الوضعيين، التي نفرت من التفكير الميتافيزيقي، ومالت إلى التفكير العملي، وجاهر «أوجيست كونت» بأن الفلسفة الوضعية تستهدف إصلاح فرنسا بعد الدمار الذي ألحقته بها ثورتها الكبرى، وجاء بعده «إميل دور كايم» فأكد أن الدراسات

= تحت عنوان Discourse on Methode (مع التأمّلات ومقتطفات من مبادىء الفلسفة) انظر ص ٦٠ ـ ٦١ من الطبعة السادسة ـ وترجمه للعربية الأستاذ الدكتور محمود الخضيري (مقال عن المنهج) وقارن الدكتور عثمان أمين في كتابه، «ديكارت»، وكذلك انظر لأستاذ الفلسفة بجامعة أدنبرة بإسكتلندة (وقد توفي عام ١٩٥٨):

N.K Smith, (1) New studies in the Philos of Descartes,(Descartes as a Pioneer), 1925. (2) Descartes Philosophical Writings Selected and Translated 1952.

(١) انظر: كتاب «فلسفة الأخلاق»، وكتاب «مذهب المنفعة العامة ١٩٥٣»، تأليف د. توفيق الطويل، مصدر سابق.

الوضعية الجديدة في علم الاجتماع ترمي إلى إصلاح فرنسا بعد الخراب الذي أنزلته بها حرب السبعين.

وبَدَت النزعة العملية واضحة كذلك عند القائلين بالمذهب العمل (البرجماتي) Pragmatism الذي ساد التفكير الأمريكي منذ أواخر القرن الماضي، وقد رأينا كيف وحّد «جـون ديوي» بين الفلسفة ودورها في تاريخ الحضارة، واعتبر المعرفة خطة لمواجهة إشكال، فإن نجحت في حلّه كانت حقاً، وإلاّ كانت باطلاً وإن كره أصحاب المنطق الصوري[1].

وشبيه بهذا كان موقف الماركسية التي أرادت بالفلسفة تغيير النظم القائمة وتحرير العالم من جور الظلم وطغيان الخرافة[2].

وهكذا تحوّلت قيم العقل عند جمهرة المحدَثين حتى أصبح أداة نفعية بعد أن كان عند أكثرية القدماء هبة إلّهية، ورزح الفكر تحت ضغط الحياة العملية، بعد أن كان في يد القدماء يسمو بمقدار تحريره من قيود الحياة العملية، وإذا كان هؤلاء المحدَثون قد حرّروا العقل من قيود العقيدة الدينيـة التي ناء بخـدمتها في العصـور الوسطى. فقد قيّدوه بمطالب الحياة الدينية ومقتضياتها، وأصبح العلم وسيلة لغاية هي العمل والنفع بأوسع معانيه، وكان التأمّل العقلي الخالص في نظر أفـلاطون وأرسـطو يسلّم إلى السعادة القصوى، فأصبحت السعادة تلتمس في العمل، وإن كان العمل يقوم على المعرفة، بيد أنه هدفها الأسمى وغايتها القصوى.

---

(١) انظر: «أسس الفلسفة»، د. توفيق الطويل، مصدر سابق.

(٢) انظر: «أسس الفلسفة»، د. توفيق الطويل. باب «تطور معنى الفلسفة».

تعقيب :

وهكذا نرى أن فهم الفلسفة باعتبارها مجرد لذّة عقلية تشيع عند صاحبها دافعاً فطرياً إلى حبّ الاستطلاع ـ كما ذهب جمهرة قدماء اليونان ـ أو مجرد دراسة عقلية تتصل بالدين وتحاول التوفيق بين العقل والوحي، أو تؤكد صحة الحقائق التي نزل بها الوحي ـ كما ذهب فلاسفة العصور الوسطى ورجال اللاهوت فيها ـ وقد أثار الضيق في نفوس الكثيرين من أهل الفلسفة ومؤرّخيها المحدثين، فجدّوا في إثبات صلتها بالحياة وإزالة الغموض الذي لابَسها، وسوء الظن الذي اقترن باسمها[1]، فالفلسفة عندهم ليست مجرد تأمل يستغرق صاحبه وهو في عزلة عن ضجيج الحياة وزحمة الدنيا، إذ لم يعد في الإمكان أن ينسحب من دنيا الأعمال عاقل، إنما تكتسب فلسفتنا بدراسة دقيقة في الترقّي بمستوى تجاربنا وتصحيح نظراتنا إلى الحياة دون أن نقنع بالتطلّع إلى وجوه النشاط، وتأمّل أسباب النزاع بين الناس، إن الفلسفة تمكّننا من أن نشرف من عمل على الأهداف البعيدة التي تجاهد البشرية من أجلها، وتحفّزنا على أن نساهم في تحقيقها ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً[2].

وإذا كان الوضعيون من الفلاسفة قد أنكروا على أصحاب الفلسفة التقليدية دعواهم العريضة في أن الفلسفة تمكّننا من فهم طبيعة العالم وحقيقة النفس البشرية ومكان الإنسان من العالم،

---

(١) قارن : R.P. Perry. The Approach to philosophy. ch 1. p.3 ff.

G. Watts Cunningham. Problems of philosophy. ch. 1.

(٢) وقارن : M. Schoen and others. and Paulsen Jeerusalem p. 6. 10p. 1 - 3, 11ff.

وتحدّد له مُثله العليا في مجال الحق والخير والجمال، فإن هؤلاء الوضعيين لا يُنكرون قيمة فلسفتهم أو أثرها في حياة الإنسان، يقول «برترند رسّل» B.Russell أحد أعلام الفلسفة التحليلية من المعاصرين ـ الذين ينكرون الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية ـ إن الفلسفة تحرّرنا من جور الأحكام السريعة المبتسرة prejudiceso وتعصمنا من الالتواء الذي ينشأ عن ضيق النظرة. . . . إلخ[1] بل يشك رسّل ـ وهو المؤمن بالعلم ومناهجه ـ في أثر العلم بالقياس إلى أثر الفلسفة في حياة الإنسان إذ يقول: إن العلم ينبئنا بما نستطيع أن نعرفه، ولكن ما نستطيع معرفته ضئيل محدود. . . ولعلّ تعلّم الإنسان كيف يحيا بغير يقين، ومع ذلك دون أن يشلّه التردّد، هو أعظم شيء لا تزال الفلسفة تعلّمه لدارسيها حتى يومنا الراهن[2].

على أن كل ما أسلفنا بصدد الفلسفة واتصالها بالحياة العلمية لا ينفي القول بأن «الغاية المباشرة» للتفلسف نظرية خالصة، ومع هذا لا تطلب المعرفة الفلسفية لذاتها، وإنما لتكون نتائجها أداة لتحقيق غاية بعيدة، هي خدمة البشرية ورفاهية أبنائها.

وفي ضوء هذا نقول إن جمهرة المحدَثين من الفلاسفة يؤكّدون أن الفلسفة لم تعد مجرد تأمّل يستغرق صاحبه في عزلة عن ضجّة الحياة وزحمة الدنيا، بل أضحت دراسة للوجود، ومكان

---

(١) قارن: B. Russell, Outline of philosophy ch 17.

(٢) قارن: Russell, History of Western philosophy. p.11.

وإن كان رسّل يرى أن تتبّع الفلسفة العلم، فتأخذ عنه أحكامها وتجعل مهمتها أن تمهّد له الطريق.

الإنسان منه توطئة للإفادة منها في تجاربنـا المشتركـة، والترقّي بمستواها والعلم بأهداف البشرية البعيدة ومثلها العليا والمساهمة في العمل على تحقيقها.

وإذا كان جمهرة فلاسفة اليونان ومَن تابعهم يرون أن الغرض من التفلسف هو مجرد كشف الحقيقـة لذاتهـا بباعث من اللذّة العقلية، وبغير نظر إلى ما يحتمل أن يترتّب على هذه الحقيقة من وجوه النفع في الحياة، فإن الذي لا شكّ فيه أن الحقائق التي يتوصّل إليها الباحث قـد أثّرت في حيـاة الذين وقفـوا عليها جهـودهم واستمسكوا بها، ولو لم يقصد الذين كشفوها إلى جعلها مؤثرة في حياة الناس. بل يرى مؤرّخو الفلسفة أن للفلسفة وظيفة اجتماعية قامت بها منذ نشأتها حتى اليوم، وما من ثورة اجتماعية أو دينية أو سياسية أو غيرها إلاّ كان وراءها فلسفة، ولو لم يقصد إلى الثورة أصحاب هذه الفلسفة، بل ولو لم يكن القائمون بالثورة من المشتغلين بالفلسفة ومذاهبها. . . ! وإذن فلتكن غاية الفلسفة المباشرة هي كشف الحقائق وغايتها البعيدة هي الإفادة من هذه الحقائق في دنيا العمل.

وهذا هو الاتجاه السليم فيما يبدو، فليس مما يُساغ اليوم أن يقال: العلم للعلم، وكشف الحقيقة لذاتها لمجرد اللذّة العقلية. . . وغير هذا من تعبيرات لا تلائم إلا فيلسوفاً يعتزل الدنيا ويحيـا في برجه العاجي بعيداً عن الناس، إلاّ متى أُريد بهذا رهبنة من أجل البحث عن الحقيقة توطئة للإفادة منها في حياتنا الدنيا؛ أما اعتبار الفلسفة لهواً يملأ به السادة فراغ وقتهم، فقد كان هذا معقولاً في

المجتمع اليوناني القديم، إذ لم يكن غريباً على اليونان ـ وقد حقّروا من شأن العمل اليدوي حتى وقفوه على البعيد ـ أن ينهض فلاسفتهم للدعوة إلى دراسة العلم لذاته، أما اليوم فقد تغيّرت نظرة الناس والمفكّرين إلى الحياة وقيمتها، وأصبح من الضلال أن يقاوم الفيلسوف روح عصره، ويعتكف في برجه العاجي، ويقف حياته على التأمّل لمجرد التأمّل! وقد أنصفت مذاهب المحدَثين الكبرى ـ كمذاهب التجريبيين والعقليين والوضعيين والتطوريين والماركسيين والعمليين والبرجماتيين ـ حين ربطت بين النظر والعمل، وسخّرت العقل لخدمة الحياة الدنيا، بشرط ألّا تكون خدمة الحياة الدنيا ـ في كل الحالات ـ هي الهدف المباشر أو الغاية القريبة للتفلسف، وما لغير هذا ينبغي أن يكون اليوم تفكير.

٢ ـ نظرة شاملة في فلسفة العصور الوسطى:

كان الفكر في العصور القديمة في الشرق عبارة عن دين حرّ، أي عقائد لا تتقيد بقيود العقل والمنطق، وكان في اليونان عبارة عن فلسفة حرّة، أي أفكار لا تتقيد بقيود العقيدة الدينية، أما في العصور الوسطى فيمكن القول بوجه عامّ بأن الفكر فيها عبارة عن فلسفة مقيّدة بالعقائد الدينية، أو عقائد دينية مقيّدة بقيود المنطق والتفكير الفلسفي، فكأنما كانت الإنسانية تهدف في هذه المرحلة المتوسطة من تاريخها بين القديم والحديث، إلى الجمع بين ما تعلّمته من اليونان من وجوب إخضاع كل الأحكام للمنطق وما ورثته عن الأمم الشرقية القديمة، ولا سيما مصر وبابل واليهود والفرس من معتقدات

تقرّ بعجز العقل، وتلجأ إلى استعطاف القوى الإلّهية المسيطرة على الكون عن طريق الاستسلام والتقوى والعبادة.

ولمّا كانت الظروف السياسية قد انتهت من أوروبا بأن وضعت السلطة الزمنية في الدولة الرومانية في يد أباطرة مسيحيين بعد آبائهم الوثنيين، ابتداء من الإمبراطور قسطنطين، في أوائل القرن الرابع الميلادي[١] وانتهت في الشرق الإسلامي إلى زوال الوثنية في بلاد العرب وقيام الحكم الإسلامي ابتداء من فتح مكة سنة ٦٢٩ م، فقد أصبحت الظروف في الشرق والغرب مؤدّية شيئاً فشيئاً إلى غلبة الدين على التفكير الفلسفي في اشتراكهما واندماجهما الذي أشرنا إليه، إذ أصبح هذا الاندماج يقوم بحكم السلطة الزمنية الدينية على أن تكون الفلسفة خادمة للعقيدة الإسلامية في الشرق وللعقيدة المسيحية في الغرب حتى يُتاح لها أن تبقى، فكان واجبها في نظر السلطات على الأقل، أن تبحث عن الأدلّة المنطقية التي تدعم الاعتقاد الديني وتدحض أدلّة الإلحاد، وقد وصل هذا الوضع إلى أكمل صوره من الإسلام في القرن الحادي عشر، ومن المسيحية في القرن الثالث عشر.

وكان أول ممهّد للمزج بين الإيمان الشرقي والتفكير المنطقي اليوناني هو فتوح الإسكندر المقدوني للشرق ٣٣٤ - ٣٢٣ ق.م. فقد حملت هذه الفتوح معها الثقافة اليونانية ولا سيما الفلسفة إلى فارس وبابل وسوريا ومصر، وقد آلت سوريا بعد الإسكندر إلى حكم

---

(١) اعتنق المسيحية سنة ٣١٢ م، وقاوم الوثنية سنة ٣٢٤.

السلوقيين الذين أسّسوا مدينة أنطاكية كعاصمة لها، فأصبحت مركزاً هاماً من مراكز الثقافة، وآلت مصر إلى حكم البطالسة، وفي عهدهم خلفت مدينة الإسكندرية أثنيا كأكبر مركز ثقافي في العالم.

ومن القرون السابقة على الميلاد المسيحي، كانت فلسفة الإسكندرية رياضية فلكية طبيعية تجريبية، فكانت مقترنة بأسماء إقليدس وأرشميدس وأرستارخوس وهيارخوس وإراتستنيز وغيرهم.

وفي هذه الحقبة كانت فلسفة الشكّاك، وهم من أواخر المدارس الفلسفية اليونانية، تعمل على تشكيك العقل الإنساني في قدرته على معرفة الحقيقة، فزعزعت الثقة في المعرفة الفلسفية، ومهّدت الطريق بشكل غير مباشر ولا مقصود للعودة إلى جوّ الإيمان الديني الذي امتاز به الشرق القديم، فنجد في الإسكندرية في القرن الأول المسيحي فلسفة دينية يهودية يحمل علمها فيلون اليهودي المعاصر للمسيح، والذي حاول المزج بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية، ذاهباً إلى أن فلاسفة اليونان ما هم إلّا متتلمذون على موسى والتوراة، واتخذ في تثبيت هذا الزعم التعصبي وسائل التأويل والتكلّف والمغالطة.

ونجد في القرن الثاني فلسفة دينية مسيحية حمل لواءها فلاسفة من أتباع مذهب أفلاطون، اعتنقوا المسيحية الحديثة العهد. وكانت مضطهدة من حكّام العالم الوطني الروماني فحاولوا الدفاع عنها، وتلقّبوا بالمحامين عن المسيحية، وكان أشهرهم ترتليانوس القرطاجني، والقدّيس يوستينوس السامري، الذي قتل بسبب عقيدته المسيحية بأن ألقي للوحوش لتلتهمه سنة ١٦٧ م.

وكان يعاصر حُماة المسيحية جماعةُ الغنوصية أو العارفين وهم أسلاف المتصوفة، ويمثّلون المحاولات الأولى للمزج بين الأفلاطونية والمسيحية الناشئة.

ثم ظهر في القرن الثالث مذهب ماني الفارسي، وهو يمزج الغنوصية والمسيحية بالعقيدة الزرادشتية القائلة بإلَهين إلَه الخير وإلَه الشرّ.

وفي هذا القرن نفسه ظهرت في الإسكندرية، حيث كانت المسيحية آخذة في الانتشار السريع، فلسفة دينية مسيحية حمل علمها كليمانت وتلميذه أوريجين الإسكندريين، وقد مزجا بين المسيحية وفلسفة أفلاطون، وكان إلى جانبها في الإسكندرية فلسفة دينية وثنية صوفية متأثّرة بتعاليم فيلون اليهودي، وكان ينشر مبادئها الفيلسوف المصري أمونيوس سكاس، ثم تلميذه أفلوطين المصري، الذي سيكون له بالرغم من وثنيته أثر كبير في الفلسفة المسيحية وكذلك في الفلسفة الإسلامية.

ومنذ القرن الرابع الذي تصبح فيه المسيحية دين الدولة الرومانية، تقوم الفِرَق الدينية المسيحية، ومذاهبها المتصارعة من أريوسية ونسطورية وملكانية ويعقوبية إلخ، وتعقد المجالس الكنسية لمحاولة توحيد العقيدة دون جدوى، إذ لا تزداد الخلافات إلّا عمقاً واتّساعاً، بسبب ارتباطها بالعواطف الوطنية.

فكان هذا مما دعا المسيحيين في سوريا ومصر في القرن السابع إلى الترحيب بالفتح العربي الإسلامي لإنقاذهم من اضطهاد

أنصار المذهب الملكاني الذي كانت الإمبراطورية البيزنطية تحاول فرضه على الجميع.

وفي أوائل القرن الخامس يلمع اسم القديس أوغسطين الذي اعتنق المسيحية بعد أن تنقل بين مختلف الأديان الوثنية والمذاهب الفلسفية، ونادى بوجوب إخضاع العقل للإيمان الديني، ويرجع إليه بصفة خاصة الفضل في جعل فلسفة أفلاطون هي السائدة في العالم المسيحي حتى القرن الثالث عشر، حيث تبدأ فلسفة أرسطو في أن تسود بدلاً منها بتأثير الفلسفة الإسلامية، وذلك بالرغم من أن بعض الفلاسفة، ومنهم بولس، كانوا قد ترجموا في القرن الخامس بعض كتب أرسطو ولا سيما في المنطق، مصحوبة بشروح فرفريوس الذي أثار فيها مشكلات الكليّات، وكانت الترجمة من اليونانية إلى اللاتينية التي كانت قد بدأت تصبح لغة الثقافة في العالم الغربي.

وبسقوط روما في أيدي القبائل الجرمانية سنة ٤٧٦ م، انتهت الإمبراطورية الرومانية الغربية، وأصبح يحكمها ملوك وأباطرة جرمان، ودخلوا في المسيحية وجعلوا المذهب الأريوسي في حمايتهم.

وعمدت الإمبراطورية الرومانية الشرقية أو بيزنطة إلى التضييق على التفكير الفلسفي لصالح العقيدة الدينية الأرثوذكسية، فبدأ في أوروبا ما يُعرَف بعصر الظلام الفكري، الذي ابتدأ في القرن السادس، حيث أمر الإمبراطور جستنيان بإيعاز من الكنيسة بإغلاق جميع مدارس الفلسفة في أثينا عام ٥٢٩ م، وامتد إلى القرن الحادي عشر.

ولا نجد طيلة هذه القرون المظلمة في أوروبا إلّا فيلسوفاً واحداً ذا شأن هو يوحنا الإسكتلندي (٨٨٠ م)[١]، والذي خالف أوغسطين بأن جعل العقل مقدّماً على الإيمان، وكانت المشكلة السائدة في تلك الفترة هي مشكلة الكليات، وهل هي في العقل، أم في الأشياء، أم خارج العقل والأشياء.

أما في الشرق الإسلامي في تلك الفترة فإننا نجد الأمر بعكس ذلك، فإن كثيرين من الفلاسفة في العالم المسيحي كانوا قد لجأوا إلى فارس واستقرّوا في جنديسابور وحرّان ونصيبين والرّها، فلما فتح المسلمون فارس والعراق والشام ومصر عملوا على ترجمة أهم كتب الفلسفة اليونانية الموجودة في تلك البلاد منذ بداية القرن التاسع الميلادي، ونشطت تبعاً لذلك حركة فكرية قوية ترمي إلى دعم الإسلام بالفلسفة، وهو ما يسمى بعلم الكلام، وانقسم الناس فيه إلى فِرَق كثيرة أهمها فِرَق أهل السُّنّة والمعتزلة والأشاعرة والشيعة.

كما ظهرت فلسفة إسلامية تقوم على محاولة التوفيق بين الإسلام وبين فلسفة أرسطو التي لم تصل إليهم نقيّة بل مخلوطة بتعاليم أفلوطين الإسكندري، وأشهر رجالها الكندي (٨٧٣)، والفارابي (٩٥٠)، وابن سينا (١٠٣٧)، وابن رشد (١١٩٢)، والأخير في الغرب الإسلامي، ولكن ظهر في الشرق لسوء الحظ نذير بمجيء عصر الظلام الفكري إلى العالم الإسلامي بدوره،

---

(١) الأرقام المذكورة إلى جانب أسماء الفلاسفة تشير إلى تواريخ الوفاة بالتقويم الميلادي، ما لم ينصّ على غير ذلك.

وذلك في أعقاب مهاجمة الإمام الغزالي (١١١١) للفلسفة وصرفه المسلمين عنها إلى التصوّف الديني، فلم يُتح للفلسفة البقاء إلاّ في صورة ما يسمى بالتصوّف الفلسفي، وفيه غلّفت الفلسفة نفسها بأغلفة سميكة من الرموز غير مفهومة للجماهير.

وبالرغم من قيام ابن رشد في الغرب بحركة فلسفية تهدف إلى مقاومة أثر الغزالي، فقد أقبلت القرون المظلمة، وامتدت من خلال سيطرة الملوك الأتراك السلاجقة وغزو التتار والحكم العثماني إلى القرن التاسع عشر، فلا نجد في هذه الحقبة الطويلة من كبار المفكّرين سوى ابن خلدون (١٤٠٦).

أما بالنسبة لأوروبا فقد انقلبت الآية منذ ظهر القدّيس أنسلم في إيطاليا في القرن الحادي عشر (١١٠٩)، فقد افتتح هذا الفيلسوف الديني عصر النشاط الفكري بأن تشيّع لرأي أوغسطين القائل بوجوب إخضاع العقل للإيمان، ولكن بقيام الحروب الصليبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، واتصال الأوروبيين من جرّاء ذلك بالحضارة الإسلامية المتفوّقة، اشتدّت الحركة الفكرية في أوروبا بفضل ترجمة الكتب الفلسفية والعلمية من العربية إلى العبرية واللاتينية في هذين القرنين.

كما أن الفلسفة الإسلامية بعد الغزالي أخذت في الهجرة إلى الأندلس، وهناك قام اليهود بترجمة الكتب العربية خصوصاً في طليطلة بإسبانيا، وبذلك أتيح للأوروبيين فرصة التعرّف بالفلسفة الأرسطية، وجعل السيادة في الفلسفة عندهم لأرسطو بعد أن كانت لأفلاطون كما قدّمنا، وهكذا بدأت الفلسفة المسيحية المدرسية

الكلاسيكية في القرن الثالث عشر توفّق بين المسيحية وفلسفة أرسطو على غرار ما صنع الفلاسفة المسلمون، وإن كان حظ أرسطو في المسيحية قد فاق حظّه في الإسلام، إذ بينما لجأت الدولة الإسلامية بعد الغزالي إلى مطاردة فلسفته لصالح العقيدة، اتخذت الكنيسة من تلك الفلسفة دعامة لها، وأصبحت الفلسفة الأرسطية على يد توماس الأكويني جزءاً لا يتجزأ من العقيدة الكاثوليكية، وكان هذا الفيلسوف الديني (١٢٧٤) أشهر فلاسفة عصره، وكان متأثراً في كتاباته بالفلاسفة المسلمين.

والقرن الثالث عشر الذي يعتبر أوج الفلسفة المدرسية هو واضع نواة الجامعات الأوروبية التي ستنتهي بإبراز معالم التفكير الحديث منذ القرن الرابع عشر، وهو التفكير الذي يمتاز بالحرية والشك والاعتماد على العقل الحرّ لا على السلطة والإرهاب، وقد ساعد على ذلك العوامل الكثيرة التي زعزعت سلطة الكنيسة الكاثوليكية بعد أن كانت منذ القرن الحادي عشر قد جعلت سلطتها فوق سلطة الأباطرة أنفسهم، فإن الحروب الصليبية لم تقتصر على اطلاع الأوروبيين على التفوّق الإسلامي بل أطلعتهم أيضاً على حياة الشرق المترفة، فحبّبت إليهم الإقبال على الدنيا وطيّباتها، وعملت على تنشيط التجارة بين الشرق والغرب، مما أدّى إلى ظهور طبقة اجتماعية غير دينية ذات نفوذ وأهمية بالغة هي طبقة التجّار الأغنياء أو البورجوازية التي سرعان ما آزرت الملوك والأمراء في صراعهم ضدّ البابا من أجل السلطة العليا، فأخذت سلطة الكنيسة تذوي في القرن الرابع عشر، خصوصاً بعد أن ظهر ولع رجال الدين بالدنيا بينما

يدعون غيرهم إلى احتقارها، فقامت حركة الإصلاح الديني هادفة إلى التخلّص من وصاية البابا على الفكر، كما قامت في الجامعات وخارجها حركة فكرية تهدف إلى التخلّص من وصاية أرسطو على العقل والفلسفة الأوروبية، ومن خلال الاضطهادات البشعة وألوان التعذيب الوحشية التي قاساها على أيدي رجال محكمة التفتيش الدينية أحرار الفكر في عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وخصوصاً علماء الفلك الحديث أمثال كوبرنيق وجاليليو وجوردانو برونو وغيرهم، تمّ النصر لحرية الفكر، وبدأ الفلاسفة مع بيكون وديكارت في القرن السابع عشر يُنشئون فلسفات ثورية جديدة قائمة على الشك والحذر من الأوهام وعدم الاطمئنان إلى غير البديهيات الواضحة والتجارب المحسوسة، وأدّى هذا الاتجاه التجريبي الرياضي إلى ظهور العلم الحديث وسيطرته على كل نواحي الحياة الحديثة.

أما في الشرق فلم يقتصر الأمر على ارتحال الفلسفة عنه إلى أوروبا وانشغال أهله بالطرق الصوفية منذ القرن الثالث عشر، بل ساهمت الظروف السياسية عند غزو التتار لبلاد المسلمين وإزالة الخلافة من بغداد سنة ١٢٥٨ في إخماد الفكر قروناً طويلة خضع فيها المسلمون في مختلف البقاع للأتراك والمماليك والعثمانيين المتعصبين لمذهب أهل السُّنّة والمنصرفين عن تشجيع العلم والعلماء، فأُقفلت أبواب الاجتهاد، وأحاطت الإمبراطورية العثمانية بلاد المسلمين بسور منيع يفصل بينهم وبين التقدّم الذي أحرزته أوروبا، فكان اتصال المستعمرين الأوروبيين بالشرق فاتحين منذ

الحملة الفرنسية على مصر أو قبيل ذلك في أواخر القرن الثامن عشر إيذاناً بإيقاظ الشرق من سُباته.

ولكنه ما زال إلى اليوم متردّداً بين نزعتين تسحبه إحداهما إلى المحافظة على تراثه وتقاليده، وتدفعه الأخرى إلى الانطلاق في تيار المدنية الأوروبية الحديثة، ولا شك أن الاتجاه الصائب هو في قيام نزعة ثالثة تنجح في التوفيق بين هاتين النزعتين[1].

٣ ـ توماس الأكويني ومولده ونشأته:

انحدر من عائلة عريقة في النُّبل بمملكة الصقليتين، فقد ولد عام ١٢٢٤ م بمدينة روكاسيكا Rocaseca قرب مدينة نابولي، وكان والده عمدة لهذه المدينة، والتحق في صِباه بدير جبل كاسينو البندكتي القريب من مسقط رأسه ثم بجامعة نابولي عندما بلغ الرابعة عشرة من عمره.

وكان أساتذة هذه الجامعة في بلد فردريك الثاني وتحت حكمه شديدي التحمّس للفلسفة الأرسطية ولفلسفة ابن رشد وغيره من المسلمين، ولمّا بلغ التاسعة عشرة صمّم على الالتحاق بدير الرهبان الدومنيكان وتغلّب على معارضة أُسرته.

وفي العام التالي أرسله الدير إلى باريس لدراسة اللاهوت، فتتلمذ بجامعاتها ثلاث سنوات على ألبرت الأكبر الذي علّمة أيضاً

---

(١) معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، د. عبده فرّاج.

الفلسفة الأرسطية وغرس حبّها في قلبه، فانتقل معه إلى كولونيا ولازمه أربع سنوات أخرى، ولم تكن علامات النبوغ عند توماس ظاهرة في ذلك الحين إلّا لأستاذه، أما زملاؤه فكانوا يسخرون من بدانته التي جعلته أحد الأمثلة الكثيرة التي كان يتندّر بها على قلّة زهد الرهبان في الطعام، فأطلقوا عليه لقب «عجل صقلية».

وعاد بعد ذلك إلى باريس حيث حصل على الأستاذية بعد أربع سنوات، وأمكنه بتوسّط أستاذه عند البابا أن يقوم بالتدريس في جامعة باريس بالرغم من اعتراض الجامعة حينئذ على حق الرهبان في الأستاذية بها، وبالرغم من عدم استيفائه لشرط السنّ.

٤ ـ نبذة عن فلسفة توماس:

بالرغم من أن الأكويني لم يعمّر كثيراً إلّا أنه نجح في أن يحتل مكانة مرموقة في تاريخ الفلسفة عامّة، ويكفي هنا أن نذكر عن فلسفته ما قال رسّل من أنّ فلسفته تُدرّس في جميع المعاهد الكاثوليكية التي تعلّم الفلسفة باعتبارها الفلسفة الوحيدة الصحيحة. وكانت هذه هي القاعدة منذ أن أصدر ليو الثالث عشر أمره بذلك في عام ١٨٧٩.

وعلى ذلك فليست تقتصر أهمية القدّيس توما على الجانب التاريخي منه، لكنه إلى جانب ذلك، ذو أثر حيّ كأفلاطون، وأرسطو، وكانت، وهيجل.

بل إنه في الحقيقة أبلغ أثراً من الآخرين!! وهو في معظم

الموضوعات يأخذ برأي أرسطو أخذاً أميناً، حتى لقد أصبح أرسطو معدوداً بين الكاثوليك واحداً من «الآباء» أو يكاد، وبات في رأيهم أن نقده في أمور الفلسفة الخالصة، ولعلّ المقصود الموضوعات الفلسفية التي لا صلة لها بالدين مباشرة، يقرب جدّاً من الكفر في الدين[1].

٥ ـ أعمال توماس الأكويني:

أما عن الأعمال التي قام بها القدّيس توما فنجد أنها تنقسم إلى مجموعة من الشروح ثم الخلاصات وأخيراً المسائل، ويأتي الأكويني بعد ابن رشد في المرتبة الثانية كشارح لأرسطو، ومما يمتاز به الأكويني أنه طوّع الكتابات الأرسطية في خدمة المسيحية مبيّناً أن ما قاله أرسطو لا يتعارض مع ما جاء على لسان المسيح.

ويستطيع القارىء من خلال هذه الشروح أن يستشفّ منها آراء الأكويني، فليس كل ما قاله الأكويني في هذه الشروح هو ما قاله أرسطو، أو اعتقد الأكويني أن أرسطو قد قاله، لأن الأكويني أراد أن يُدلي بتعليقاته الخاصة، والتي تمثّل وجهة نظره كرجل دين على هذه الأعمال الأرسطية.

وكان قد كتب في باريس شروحاً على بعض أجزاء الكتاب المقدّس، وعلى كتاب الأحكام في علم اللاهوت لبطرس

---

(١) رسّل: تاريخ الفلسفة الغربية، جـ٢، ص ٢٣٤. ترجمة د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٨ م.

اللمباردي، وألّف كتاب «الماهية والوجود»، ويبدو في هذه الأعمال تأثره بابن سينا والغزالي وابن رشد وابن ميمون وابن جبرول، إذ يكثر من الإشارة إليهم.

أما عن الخُلاصات فيأتي في هذا الصدد كتاباه الرئيسيان والهامّان: الخلاصة اللاهوتية، وهو مجموعة أجزاء ضخمة تعبّر عن جوهر الفلسفة الأكوينية، ثم نجد كتابه الآخر مجموعة من الردود على الخوارج أو «ضدّ الكفّار».

أما عن المسائل فهو مجموعة كُتيّبات أقرب إلى الرسائل منها إلى الكتب، وفيها يعرض الأكويني المسائل الفلسفية بطريقة عامّة، ولعلّه قصد بها الغالبية العظمى من المسيحيين»[1].

وفي سنة ١٢٥٩ توجّه إلى إيطاليا للتدريس في معهد البلاط البابوي في أناني، حيث تعرّف بزميله الراهب وليم الموربكي، وطلب إليه أن يترجم كتب أرسطو من اليونانية مباشرة، بعد أن ظهر أن الترجمات من العربية كانت تشتمل على بعض الانحرافات كما هو معلوم.

أتاحت هذه الترجمات لتوماس أن يعرف فلسفة أرسطو على حقيقتها فكان بعد ابن رشد أعلم الناس بها كما أشرت سالفاً، وأقام في إيطاليا ثماني سنوات ألّف فيها أعظم كتبه وهي الشروح والشوامل، فشرح كتاب الأسماء الإلّهية للمسمّى ديونيسيوس، كما

---

(١) راجع عرضاً موجزاً لكتاب الأكويني: الردّ على الكافرين من تاريخ الفلسفة الغربية، جـ ٢، ص ٢٣٦ وما بعدها.

شرح كتب أرسطو في المنطق والطبيعة، وما بعد الطبيعة، وما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق والسياسة إلخ. ولم يكن في شروحه لديونيسيوس ولا لأرسطو حريصاً على تفسير مقصد المؤلّف بأمانة، بل كان كثيراً ما يعتمد تحوير معنى النص فيجعله مطابقاً لرأيه الخاصّ أو بالأحرى موافقاً أو مؤيداً للعقائد الكاثوليكية التي جنّد نفسه لخدمتها بتأثير أُستاذه، أما أهم كتبه فهو كتاب «الشامل في الفلسفة، حجة على غير المسيحيين».

ويحاول فيه البرهنة على صحة المعتقدات المسيحية بدون الاستناد إلى نصوص الكتاب المقدس، افتراضاً بأن القارىء لا يسلّم بأن ذلك الكتاب من عند الله، ويبدو أنه كتبه لمعاونة الرهبان الدومنيكان في مجادلة الفلاسفة المسلمين واليهود بإسبانيا والمغرب وجذبهم إلى المسيحية، أو معاونتهم في التبشير بها لدى غيرهم من منكري المسيحية، وفيه يتحدّث أولاً عن الله وصفاته، ثم عن العالم وحدوثه أو قِدَمه، ثم عن الإنسان وسعادته بمعاينة الله، وأخيراً عن العقائد المسيحية، وقد صدر هذا الكتاب عن مبدأ أساسي عامّ هو تحديد العلاقة بين العقل والنقل بما يؤكد الوفاق بينهما، وينفي التعارض طبقاً لما سبق أن رسمه القدّيس ألبرت الأكبر، فبالرغم من أن لكلٍ من الدين والفلسفة مجاله الخاص، فإن الفلسفة تستطيع أن تُقيم البراهين على صحة بعض العقائد الأساسية، وإن كانت بعكس ما كان يعتقد القدّيس أنسلم لا تستطيع أن تُقيم البراهين على صحة البعض الآخر، ولكنها لا تستطيع أن تُقيم الدليل على صحة ما يناقض العقائد الدينية، وعلى هذا وجب التحالف بين الدين

والفلسفة لكي تقدّم له ما تستطيع من خدمات، فيصبح الإيمان مستنداً إلى الوحي وإلى العقل في آنٍ واحد.

وكتب أيضاً كتاب «الشامل في اللاهوت»، ويختلف عن سابقه في أنه كتب للمسيحيين في أصول الدين، وهو تلخيص هائل لكتبه السابقة في واحد وعشرين مجلداً، اتّبع في ترتيب موضوعاتها نظام الكتاب السابق، ولكنه اتّبع في المناقشة طريقة أبلار وبطرس اللمباردي الجدلية، فيضع السؤال تتلوه الإجابة المخالفة لرأيه مشفوعة بالحجج المؤيدة لها والمبطلة لضدّها، ويتلو ذلك الإجابة الموافقة لرأيه مشفوعة بالأدلّة عليها من الكتاب المقدّس، ومن كتابات آباء الكنيسة ومن العقل، ونظراً لثقته بأن الحق في جانبه فإنه يُظهر حجج الخصوم بجلاء وقوة وبراعة، جعلت كتابه مرجعاً للملحدين بقدر ما كان مرجعاً للمؤمنين.

وفي سنة ١٢٦٩ تواترت إلى أسماع البابا أخبار البلبلة الفكرية التي أثارتها في جامعة باريس محاضرات سيجر البراباتي المؤيدة لتفسير ابن رشد للفلسفة الأرسطية، والتي ظلّ يبثّها في طلاب الجامعة طيلة عشر سنوات متوالية.

أي منذ غادر توماس باريس إلى إيطاليا، فأعاده البابا إلى باريس ليُناظر الرشديين ويخمد حركتهم، وهناك دخل في معركة فكرية عنيفة ضدّ فلاسفة مدرسة ابن رشد الذين اتّهموه بإساءة فهم أرسطو أو بتزييف مذهبه، وضدّ الفرنسيسكان الأوغسطينيين الذين أزعجتهم تفسيرات الرشديين، فوجّهوا أشدّ اللوم للفلاسفة

الدومنكان لأنهم بخسوا الدين حقّه إذ وضعوه تحت رحمة أرسطو الوثني الملحد الذي يقول بفناء النفس وقِدَم العالم، بينما أثبت أفلاطون وأوغسطين خلود النفس، وأثبت بونافنتورا استحالة قِدَم العالم، فوضع توماس ضدّ الفريق الأول كتاب «في وحدة العقل ردّاً على ابن رشد»، وضدّ الفريق الثاني كتاب «في قِدَم العالم ردّاً على المتذمرين»، أثبت به أن قِدَم العالم جائز عقلاً، وواصل في باريس إنجاز كتابه «الشامل في اللاهوت»، ولكنه قبل أن يُكمله استدعي سنة ١٢٧٢ إلى نابولي لتنظيم جامعتها، وهناك انقطع فجأة عن الكتابة والتدريس، واعتذر عن إكمال كتاب الشامل في اللاهوت قائلاً: «لقد انكشفت لي أشياء أظهرت لي أن كلّ ما كتبته بلا جدوى»، واستدعاه البابا لحضور مجمع ليون سنة ١٢٧٤، ولكنه مرض في الطريق، ولجأ إلى أحد الأديرة، ولم يلبث أن توفي فيه طاوياً معه في القبر أسرار ما طرأ له في السنتين الأخيرتين من عمره الذي لم يتجاوز التاسعة والأربعين.

٦ ـ آراء توماس في المعرفة:

وقد أقرّ توماس ما وجده لدى الفلاسفة المسلمين والإسكولائيين من تعريف المعرفة بأنها «مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان» أي أن تكون أفكارنا صور مطابقة للواقع الذي نصل إليه عن طريق الإحساس، سواء الداخلي مثل الشعور بأحوالنا النفسية، والخارجي مثل الشعور بوجود الأجسام وبصفاتها التي تقع تحت حواسّنا.

ولكن الوجود ليس مقصوراً على الأجسام وصفاتها التي تقع تحت حواسّنا، ولكن الوجود ليس مقصوراً على الأجسام الطبيعية المحسوسة بل يشمل موجودات أخرى غير جسمية، ولا تقع عليها حواسّنا، ولا نستطيع بالتالي أن نعرف طبيعتها، وإن كنّا نستطيع أن نثبت بالعقل وجودها مثل الله الذي نفسّر به ما نجده في الطبيعة من نظام وحكمة بالغة، ومثل الأرواح التي تدبّر الكائنات الحيّة العاقلة وتميّزها عن غيرها من الجمادات. فهناك إذن عالم الطبيعة، وعالم ما وراء الطبيعة، ومن ثم فإن مصدر معرفتنا بالوجود بقسميه يجب أن يكون مزدوجاً، فالعقل يعتمد على الحواس في معرفته بالعالم الطبيعي، وهذا هو ميدان الفلسفة وعلومها، أما عالم ما وراء الطبيعة فإن العقل لا بدّ أن يعتمد فيه على الوحي، وهذا هو ميدان الدين واللاهوت، وكما لا يجوز للأُمّيّ أن يكذّب الفلسفة بحجة أنه لا يفهمها، فكذلك لا يجوز للفيلسوف أن يكذب الدين بحجة أن عقائده ومعجزاته لا تخضع لأحكام عقله، ونحن نستطيع أن نصل بالعقل إلى معرفة بعض العقائد الدينية وإثباتها، مثل وجود الله وخلود الروح، فيكون إيماننا الديني هنا مدعماً باليقين العقلي أيضاً.

أما البعض الآخر من المعتقدات التي يعجز العقل عن إثباتها أو عن فهمها، فيجب أن يؤمن بها الإنسان باعتبارها مستندة إلى أحد مصدري الحقيقة وهو الوحي، ومثل هذا الإيمان أقلّ منزلة من حيث الوضوح من الإيمان المصحوب بالفهم واليقين العقلي، ومن ثم فقد أخطأ الدّاعون إلى فصل الدين عن الفلسفة فصلاً تامّاً، لأن منهجهم يؤدّي إلى أن تصبح العقائد الدينية كلها إيماناً بلا دليل عقلي يدعمه ويمنحه اليقين.

ولا يمكن أن يكون حكم بعينه صحيحاً في نظر الدين، وباطلاً في نظر العقل، أو صحيحاً في نظر العقل وباطلاً في نظر الدين، كما يزعم أتباع ابن رشد في جامعة باريس، لأن الحق واحد، ومصدره واحد وهو الله الذي خلق العقل وأنزل الوحي. ولمّا كان هدف المعرفة التوصّل إلى العِلل الحقيقية، وكانت العِلل متدرِّجة فيما بينها من حيث الخصوص والعموم، فهناك عِلل قريبة تفسّر مجالات البحث، وعِلل بعيدة أعلى منها، ويمكن أن نفسّر تلك العِلل أو علّة العِلل وهو الله، ولمّا كان الله غير واقع تحت الحسّ فلا بدّ لمعرفته من أن يستعين العقل بالوحي الذي وصف الله به نفسه، ومع ذلك فالعقل يستطيع البرهنة على وجود الله، وأن يعرف بعض صفاته بطريق غير مباشر، أي بالتماسها بالبحث في آثارها في المعلولات، وقد أنكر توماس مع موسى بن ميمون الرأي القائل بأن وجود الله بديهي، ولا يحتاج إلى إثبات، لأن مَن يعجزون عن إدراكه، ومَن ينكرون وجوده ليسوا قليلين.

كما أنكر الدليل الأنطولوجي الذي قال به أنسلم والمستمدّ من تعريف الله بأنه الكائن الذي لا يُتصوّر كائن أعظم منه. فهذا الدليل، كما لاحظ جونيلون بحق، يحتّم تصوّر أن الله موجود، ولكنه لا يحتّم أنه موجود خارج التصوّر، ويلاحظ أن توماس عندما بحث في ماهيّة الله خالف المبدأ الذي سار عليه بالنسبة لكل الموجودات الأخرى إذ يفرّق فيها بين الماهية والوجود، باعتبارهما شيئين مختلفين، فالماهية هي الصفات اللازمة لإدراك الشيء وتصوّره في العقل، والوجود هو تحقّق الشيء خارج العقل، ولكنه فيما يختصّ

بالله، ذهب إلى أننا لا نستطيع التمييز بين وجود الله وماهيّته لأنهما شيء واحد، وهذا يشبه ما استند إليه القدّيس أنسلم في دليله الأنطولوجي، ولكن رفض توماس لاستخدام تعريف الله في إثبات وجوده يرجع إلى اعتقاده بأن إثبات الوجود لا يكون ملزماً للعقل الإنساني الخالي من الإيمان إلاّ إذا بدأ المحسوس وانتقل منه إلى المعقول، ولذلك جمع خمسة براهين اختارها من بين ما سبق أن قال به أفلاطون وأرسطو والفارابي، وردّده من بعدهم أوغسطين وابن سينا وأنسلم وابن ميمون وألبرت الأكبر، وكلها تعتمد على ما هو مُشاهَد ومحسوس وتبدأ به.

ـ الدليل الأول:

هو برهان أرسطو على وجود المحرّك الذي لا يتحرك كتعليل لوجود الحركة، وقد أخذ به ألبرت الأكبر، فالحركة مشاهدة في العالم، وكل متحرّك لا بدّ له من محرّك متحرّك، ومُحال أن يستمر تسلسل المحرّكات إلى ما لا نهاية، لأن هذا التسلسل يترك الحركات المشاهدة بلا تعليل، فلا بدّ من الانتماء إلى محرّك غير متحرّك وهو الله.

ويُلاحَظ أن مقدّمات هذا البرهان تحتاج إلى إثبات، وقد استند توماس إلى ما قاله أرسطو حرفياً.

ـ الدليل الثاني:

مستمدّ أيضاً من أرسطو وأخذ به ابن سينا وألبرت الأكبر، وهو

يثبت وجود الله كعلّة فاعلية أُولى لوجود الموجودات، وهو يشبه الدليل السابق لأنه يعلّل وجود الأشياء بينما سابقه يعلّل حركتها، فكل موجود لا بدّ له من علّة فاعلية غيره أوجدته، لأنه إذا كان علّة فاعلية لوجود نفسه فيما أن وجود العلّة الفاعلية لا بدّ أن يسبق وجود المعلول فإنه يكون إذن موجوداً قبل نفسه وهذا خلق، ومُحال أن يستمر تسلسل العِلل إلى ما لا نهاية، لأن هذا يترك الموجودات بلا تعليل، فلا بدّ من الانتهاء إلى علّة فاعلية أُولى ليست معلولة لغيرها وهو الله.

- الدليل الثالث:

مستمدّ من الفارابي عن طريق ابن سينا، وخصوصاً عن طريق ابن ميمون، ويمكن إرجاعه أيضاً إلى أرسطو، ويقوم على أن الأشياء الموجودة ممكنة الوجود، أي كان يمكن عقلاً أن تكون موجودة أو غير موجودة على حدٍّ سواء.

وممكن الوجود لا يستمدّ وجوده من ذاته، وإلاّ لم يكن ممكن الوجود بل واجب الوجود، فهو إذن يستمد وجوده من غيره. ونفس الشيء يقال عن هذا الغير، ولكن التسلسل إلى غير نهاية مُحال لأنه يجعل وجود الممكن مستحيلاً، فلا بدّ من الانتهاء إلى موجود هو واجب الوجود هو الله، وهذا البرهان شبيه بالبرهان الثاني لأنه هو أيضاً يثبت وجود الله كعلّة لوجود الموجودات.

- الدليل الرابع:

مستمدّ من أفلاطون، وقد أخذ به أوغسطين وأنسلم،

وخُلاصته أننا نشاهد تفاوت الأشياء فيما لها من صفات الحُسْن المختلفة، إذ توصف بأنها حقّة وخيرة وجميلة ونبيلة إلخ . . . ولكن التفاوت في درجات صفة من الصفات يدلّ على وجود كمال مطلق لهذه الصفة تُقاس إليها تلك الدرجات المتفاوتة.

وبما أنه لا وجود للصفة بدون موصوف، فالكمال المطلق لا يوجد إلاّ لموجود مطلق هو الله، وقد لاقى هذا الدليل كثيراً من النقد لأنه يتضمن الانتقال غير المشروع من الفكر إلى الوجود، فالكمال المطلق في صفة من الصفات إنما هو شيء متصوّر في الذهن، فلا يجوز الاستدلال به على وجود موجز يتّصف به خارج الذهن.

- الدليل الخامس:

يرجع إلى أفلاطون وأخذ به أرسطو وأُوغسطين، وهو الدليل الذي تستند إليه الكتب الدينية المقدسة، ويبدو أنه أشدّ البراهين المشروحة هنا إحراجاً لمَن ينكرون وجود الله، ويستند هذا الدليل إلى ما في الكون من نظام يدلّ بالضرورة على وجود منظِّم هو الله.

فمن جهة نرى بعض الكائنات الحيّة الخالية من المعرفة كالحيوانات السفلى، والنباتات تتجه في سلوكها نحو غاية وتحقّق بذلك أهدافاً، ويطّرد ذلك اضطراداً يمتنع معه القول بأنه وليد الصدفة، ومن جهة أخرى نرى الكون في مجموعه منظّماً بحيث تتناسق أجزاؤه فيما بينها لتحقيق غاية شاملة هي هذا النظام العالمي الدقيق، ولمّا كان الخالي من المعرفة لا يسلك السلوك العاقل إلاّ بتوجيه كائن عاقل، ولمّا كان وجود النظام دليلاً على وجود المنظّم

العاقل، فلا تفسير لما نشاهده من غايات ونظام إلاّ بوجود كائن عاقل يدبّر الكون وهو الله.

وقد يُرَدّ على هذا بأن الكون يشتمل أيضاً على كثير من الظواهر الدالّة على فعل الصدفة غير العاقلة، فيُقال ليكن ذلك، ولكن كيف تفسّر الظواهر الأخرى التي يقوم عليها هذا الدليل إذا لم تفسّر بوجود موجّه عاقل وهو الله[1]؟

يبدو أنه لا مفرّ من التسليم بذلك إلاّ إلى القول بتأليه المادة أو بوحدة الوجود.

وأما وقد أثبت العقل وجود الله بالبرهان فعليه أن يحاول معرفة ماهيته، أي صفاته، ولكن كيف يُستطاع ذلك بإزاء كائن لا ينتمي إلى عالمنا الطبيعي[2]؟

الواقع أنه لا حيلة للعقل في هذا المجال إلاّ أن يصف الله بالصفات السلبية التي تنفي عنه كل نقص. وقد تأثّر توماس في ذلك بما ذهب إليه اليونانيون عامّة والأفلاطونيون المحدثون خاصة، ومن بعدهم المسلمون والإسكولائيون، من أن المادة والتغيّر والحركة نقص، فينتج عن هذا أن الله روح ثابت ساكن، ومن أن التركيب بكل أنواعه نقص، سواء التركيب من أجزاء مادية أو غير مادية، أو من هيولى وصورة، أو من جنس وفصل، أو من ماهية ووجود أو من

---

(١) معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، د. عبده فراج، ص ٢١٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٢١٩.

جوهر وعرض، وينتج عن هذا أن الله بسيط من كل وجه، وهذا هو منشأ القول بأن ماهية الله ووجوده شيء واحد وبأن الله وصفاته شيء واحد، ويرجع نفي التركيب عن الله إلى أن كل مركب محلول لأجزائه وللعلة التي ركّبت الأجزاء، وهذا لا يليق بعلّة العليل[1]. ويرجع نفي الماديّة إلى كونها مركّبة ومنقسمة، ويرجع نفي الحركة إلى أنها معلولة للهدف الذي يسعى إليه المتحرّك، وكذلك التغيير، فهو إما إلى ما هو أحسن أو أسوأ، وكلاهما مُحال على الله[2].

أما الصفات الثبوتية فيتابع توماس فيها ما ذهب إليه ابن ميمون من أننا ننسب إلى الله كل صفات الكمال التي نعرفها في الإنسان من حق وخير وعلم وقدرة وإرادة وعناية ومحبّة، إذ لا يعقل وجود مثل هذه الكمالات في المعلول دون العلّة، ولكننا ننسبها إلى الله على سبيل المماثلة أو التشبيه أو المجاز فنضع كلمة فوق أمام كل صفة ليكون علمه مثلاً فوق كل علم، وقدرته فوق كل قدرة وهكذا، مراعاة للفرق اللانهائي بين الله ومخلوقاته في كل شيء، على أن تكون هذه الصفات غير متمايزة عن الذات الإلّهية المنزّهة عن كل تركيب، فالله يعلم ذاته بذاته، ويعلم غيره بذاته، وهذا العلم لا يتنافى مع كون الله بسيطاً، كما ظن أرسطو الذي نزّهه لذلك عن العلم بغيره من الأشياء الناقصة، وكما ظن ابن سينا، الذي قصر علم الله على الكليات الثابتة دون الجزئيات المتغيّرة، فإن تعقّل الله لذاته يتضمن تعقّله لغيره لأن الله علّة الوجود فالعلم بالذات علم بعلّة

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

الوجود، والعلم بالعلّة يتضمن العلم بالمعلول، وهو هنا كل ما يحدث في الكون، وأما كون الله واحداً ذات ثلاثة أقانيم فهذا ما لا يستطيع العقل إثباته أو إدراكه، ولذلك يكتفي فيه بالإيمان[1].

وبما أن الله علّة الوجود، فكل موجود إذن معلول لله، وبعبارة أخرى فهو مخلوق منه، ولكن عملية الخالق لا تصدق على جزء من العالم دون جزء، حتى يُقال إن الله خلق الأول من الثاني، بل ينطبق على الكل لأن الله علّة كل وجود، وإذن فالعلم في مجموعه وُجِدَ بعد أن كان غير موجود، ولا معنى لهذا إلاّ أن العالم مخلوق من العدم[2].

وأما في موضوع حدوث العالم وقِدَمه، أي كونه مخلوقاً في الزمان، وله بداية أو مخلوقاً في الأزل بلا بداية، فيرى توماس أن العقل لايستطيع أن يبرهن بأدلة يقينية على قِدَم العالم أو حدوثه، ويرى أنه يستوي في نظر العقل أن يكون العالم قديماً وأن يكون حادثاً، وكل الأدلة على هذا أو ذاك أدلّة جدلية يمكن هدمها بمثلها، وضرب لذلك أمثلة كثيرة، وانتهى إلى أن هذه من المسائل التي يرجع العقل فيها إلى الوحي القائل بأن العالم حادث في الزمان فيجب قبول ذلك أيضاً بطريق الإيمان.

وقد تحدّث عن الملائكة فقال إنهم أرقى المخلوقات، ويمكن الاستدلال بالعقل على وجودهم، فهم العقول المفارقة التي

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

تحرّك الأفلاك السماوية، والتي قال بها أفلاطون وأرسطو والأفلاطونيون المحدثون، وقد خالف توماس ما ذهب إليه بونافنتورا وغيره من أن الملائكة مركّبون من هيولى روحية وصورة، وهم يهدفون بهذا القول إلى نفي البساطة عن غير الله، فقال هو بأن الملائكة عقول بلا أجسام، وصور بلا هيولى، ولا يؤدّي هذا إلى مشاركتهم لله في الألوهية. لأنها مخلوقة، ولأن الفرق بين الخالق والمخلوق أيّاً كان لا نهائي. وذهب إلى أن كل ملاك هو نوع قائم بذاته وليس فرداً في نوع يشمله، وذلك الذي يميّز أفراد النوع عن بعضها البعض هو مادتها، أما الصورة النوعية فواحدة بعينها في كل أفراد النوع، ولمّا كانت الملائكة صوراً بلا مادة فكل ملاك بمفرده إذن نوع قائم بذاته، وكان توماس كأستاذه ألبرت مؤمناً بالتنجيم وبأثر حركات النجوم في حوادث العالم، كما كان مؤمناً بالحسد وبالسحر وبالعفاريت التي يسخّرها السَّحَرَة في إيذاء الناس.

وقد ترك توماس التصوّر الأفلاطوني للنفس الإنسانية حيث تعتبر جوهراً روحياً مغايراً للبدن ومحبوساً فيه ومدبّراً لأمره من الداخل كما يفعل النوتي في السفينة، وهو التصوير المتّفق مع العقيدة الدينية فيما يختصّ بمفارقة الروح للجسم بالموت وخلودها بعد فنائه، وذهب مع أرسطو إلى أن النفس الإنسانية صورة الجسم الإنساني تؤلّف معه وحدة، وقد جزع الرهبان الفرنسيسكان لذلك خشية أن يؤدّي إلى ترجيح نظرية ابن رشد الإلحادية التي ينادي بها الرشديون في جامعة باريس والتي تقول بفناء النفس الفردية مع فناء الجسم الفردي.

وأخذ توماس على عاتقه إثبات أن النظرية الأرسطية لا تفيد في فناء النفس الفردية كما زعم ابن رشد، فالنفس الفردية صورة لجسم ولكنها لا تفنى بفنائه كما تفنى الصور الأخرى مع فناء الأجسام، والأنفس النباتية والحيوانية فانية مع أجسامها لأنها تعتمد في وجودها وفي فعلها على وجود تلك الأجسام. أما النفس الإنسانية الفردية فهي وإن كانت مؤلّفة من قوة نامية وقوة حاسّة تعتمدان على الجسم كما هو الحال في النبات والحيوان، إلّا أنها تمتاز بقوة ثالثة، هي القوة العاقلة المدركة للكليات العقلية الثابتة العامّة المجرّدة من المادة، وهذه الخاصيّة تدلّ على أن هذه القوة العاقلة ليست هيولانية بل روحية، وغير متوقفة في وجودها وفعلها على الجسم، وإذن فهي باقية بعد تحلّل الجسم بالموت، ولمّا كانت النفس الإنسانية الفردية نفساً واحدة بالرغم من تعدّد القوى فيها، فإن القوى النامية والحاسّة تكون بعد فناء الجسم باقية بالقوة فقط مع القوة العاقلة الباقية بالفعل، إلى أن تستعيد النفس الجسم الخالص بها بالبعث فيصبح وجود جميع القوى بالفعل.

ولا يقال مع ابن رشد وسجر البرابانتي بأن النفس الفردية فانية بالموت عند تحلّل الجسم لأنها صورته، وأن العقل الإنساني الخالد ليس عقلاً فردياً، بل هو عقل النوع الإنساني كعقل واحد لا يتمايز فيه شخص فردي عن غيره، وأنه العقل الفعّال أو عقل فلك القمر أول العقول السماوية، ولا يقال ذلك لأن كل فرد منّا يشعر بأنه يعقل فردياً كما ينمو ويتغذى ويحسّ فردياً، كذلك لا يستدلّ بأن المادة هي التي يرجع إليها تمايز أفراد النوع بينما الصورة واحدة بعينها فإذا لم

توجد المادة امتنع التمايز في الصور المفارقة للمادة بحسب ما سبق التسليم به فيما يتعلق بالملائكة، فالملائكة أرواح مفارقة للمادة دائماً وبالطبع، أما الروح الإنسانية فمُعَدّة بالطبع للاتّحاد بالجسم ولا تفارقه إلاّ بالموت.

ولكن برتراند رسّل لم يقتنع بوجهة نظر توماس، وصرّح بأنه يعتقد أن ابن رشد كان أصحّ فهماً لنظرية أرسطو من القدّيس توماس، وأن هذا الأخير تأثّر بعقيدته في تأويل نظرية أرسطو، فتمسك بخلود الروح، كما تقضي بذلك عقيدة البعث والحساب في الآخرة.

٧ ـ رأي توماس في الأخلاق:

قال توماس عن الأخلاق إنها المعرفة التي تقود إلى السعادة القصوى، ووافق أرسطو في أن الخيرات الخارجية والجسمية كالصحّة واللذّة والمال والشّهرة والنفوذ إلخ... مطلوبة وهامّة، ولكنها أقلّ أهمية من اللذة العقلية، فنعمة المعرفة والفهم ومتعة التأمّل في الحق والخير والجمال هي السعادة الجديرة بالإنسان العاقل، وقال إن أعظم موضوع للتأمّل هو الخير الأعظم وهو الله، ورؤيته هي السعادة الكاملة، ولكن هذه السعادة لا تتحقّق إلاّ في الآخرة، أما في الدنيا فلا مطمع إلاّ في سعادة ناقصة تأتي عن طريق حبّ الله والتفكير فيه، وطاعته باتّباع الفضيلة واجتناب الرذيلة.

والنفس الإنسانية خُلِقَت مُحِبّة للخير بطبيعتها ومُنِحَت مع

العقل حرية الإرادة، ولكنها قد تريد بحريتها خلاف ما يقضي به العقل فتخطىء وترتكب الشرور.

ويرجع هذا الخطأ إلى أن الإنسان ناقص لأنـه مخلوق، والكامل وحده هو الذي لا يخطىء أبداً ولا كامل إلاّ الخالق.

والإنسان مسؤول عن أفعاله لأنه حرّ الإرادة، ولكن لا يترتب على هذه الحرية أنه يريد ويفعل من دون الله، فالله هو العلّة الأولى لكل شيء، وما الإنسان إلاّ علّة ثانوية لإرادته وأفعاله، وكون الإنسان علّة معلولة يمكن في رأي القدّيس توماس أن يرفع التناقض بين حرية الله وإرادته وفعله وقضائه من جهة، وبين حرية الإنسان وإرادته وفعله ومسؤوليته من جهة أخرى، ويقول برتراند رسّل إنه لم يقتنع بأن ذلك يُزيل التناقض.

وكان توماس يعتقد أن التصدّي للشكوك والمعضلات الدينية والردّ عليها بما يزيلها خير من تجاهلها، فعلّل وجود الشرّ في العالم الذي خلقه إله خير بمثل ما قال أوغسطين متأثراً بـالأفلاطـونية الحديثة، ومن أن الشرّ ليس له وجود إيجابي، فالله الخالق هو وحده الخيّر الكامل، ومُحال أن يكون العالم المخلوق مُساوِياً للخالق في كمال الخير، فالعالم بالضرورة خير ناقص، وهذا النقص في الخير هو الشر، فهو لا يحتاج لموجود لأنه عدم وجود.

وكذلك تابع توماس الأكويني أوغسطين في موقفه من مشكلة اختيار الله بعض الناس للهدى دون بعض، فصرّح بأن هذا مما يَعجِز العقل عن تعليله، وبمثل هذا قال عن اشتراط التعميد لدخول

الجنة، وحاول التوفيق بين عدم جواز التغيّر على الله وحكمته، وبين جدوى الدعاء والابتهال إلى الله لتغيير قضائه محاولة اعتراف برتراند رسّل بأنه عجز عن متابعة حججه فيها، كما لاحظ أيضاً أنه تجنب التعرّض لمشكلة أعجزت أوغسطين وهي:

«إذا كانت روح الإنسان لا تنتقل إليه بالوراثة مع الجسم، بل تخلق روح جديدة لكل مولود، وكانت الروح لا الجسم هي المسؤولة عن ارتكاب الخطيئة، فكيف يكون كل إنسان وارثاً لخطيئة آدم؟».

وقال توماس إن الله وهب الإنسان الضمير مع حرية الإرادة، وإن على الإنسان أن يطيع ضميره في كل ما يحكم به، وإن العقيدة الدينية نفسها تستمد حق الإيمان لها من موافقة الضمير عليها، فإذا وجد الإنسان أن عقيدته تتنافى مع ضميره فعليه أن يتخلّى عن العقيدة، ولكن هذا يتنافى مع ما قرّره في موضع آخر من كتاب «الشامل في اللاهوت» من وجوب إعدام العائدين إلى الإلحاد من المسيحيين، فكان بهذا أشدّ قسوة من القديس أوغسطين إلى قوله: «إن من العدل تنفيذ كل ما يقضي به العدل على المارقين من أحكام ما عدا القتل».

٨ ـ رأي توماس في السياسة:

أما رأي توماس في السياسة فيتلخص في أن النظام الاجتماعي والسياسي وُجِد لخدمة الفرد لا العكس، وأن السلطة مستمدّة من الله كما قال القديس بولس، وأن السيادة من حق الشعب

الذي يكِل شؤون الحكم إلى أمير يكون خادماً للقانون وممثلاً لإرادة الشعب، وقال إن من حق الشعب أن يلغي التوكيل في أيّ وقت، ويخلع الحاكم ويستبدله بغيره، وواجب الدولة حماية الشعب من الأخطار الخارجية بالاستعداد للدفاع عن الشعب بالقوة الحربية، وأفضل الحكومات في رأيه الحكومة المختلطة التي تجمع بين الملكية والأرستقراطية والديموقراطية، فيكون على رأسها ملك دستوري تعاونه مجالس من العظماء، ومجالس من نوّاب الشعب المنتخبين، وأوجب على الشعب طاعة الحاكم العادل، وأوجب على الدولة أن تخضع للكنيسة بحجة أن الشؤون الروحية فوق الشؤون المادية.

وبرّر الملكية الفردية بأنها هي التي تكفل العناية بالممتلكات، وتضاعف الهِمَم على استغلالها، على ألاّ تكون مُلْكاً خاصّاً بل وديعة من المجتمع في يد المالك المؤتَمَن عليها.

ولم يستطع توماس شأنه في ذلك شأن أرسطو وأُوغسطين من قبل أن يرتفع عن مستوى التفكير المتوارث في نظرته إلى الفئتين المغبونتين في التاريخ وهما المرأة والرقيق، فبعد أن كانت الأم قديماً معبودة الجماعات البدائية التي لم تكن تعرف لغيرها أيّ فضل في إخراج المواليد إلى الوجود، دُفعت عن عرشها بقسوة، ووضعت في مكان التابع الخاضع، منذ عرف الناس دور الأب في الإنجاب، ولكنهم بالغوا فيه فلم يعرفوا للأم إلاّ دوراً تافهاً، فاستبدلوا بذلك خطأً بخطأ إلى أن أظهرت الدراسات البيولوجية الحديثة تساوي أثر

الجنسين في تكوين الجنين، فبدأ التفكير في المساواة الاجتماعية بين الجنسين.

فأرسطو يضع المرأة من الرجل في مقام الهيولى من الصورة، ورجال الدين ومعهم أوغسطين وتوماس الأكويني يحمّلون حوّاء المسؤولية عن خطيئة آدم، ويؤسّسون على ذلك تجريدها من كل موهبة، وإجبارها على الخضوع للرجل والقيام على خدمته، وربما كان السبب الحقيقي هو ضعف المرأة البدني وقلّة حيلتها، أو لعله ندرة النساء بين مؤسّسي الأديان وواضِعِي الشرائع، وأما الرقيق فقد اتّبع توماس فيهم رأي أرسطو الذي أقرّ الاسترقاق وبـرّره بعدم المساواة الطبيعية بين الناس، فكان متخلّفاً بالنسبة لرأي مَن سبقه من السوفسطائيين، ومَن لحقه من الرواقيين الذين أدركوا أن الإنسان ولد حرّاً، وأن الرقّ نظام استغلالي يتنافى مع الأخلاق، أما توماس فقد أقرّ الرقيق بزعم أن العبيد أقوياء الأجسام ضِعاف العقول، مع أن هذا ليس قانوناً عامّاً، وردّد مع أوغسطين أنه شرّ لا بدّ منه في هذا العالم الناقص، ولعلّه لم يكن يستطيع القول بغير ذلك في زمن كانت فيه أراضي الكنيسة في أرجاء أوروبا يقوم بزراعتها ملايين الأرقّاء.

وقد أُلغِيَ الرقّ في القرن التاسع عشر، يوم اخترعت الآلة البخارية، وأثبتت أنها أقوى من العبد وأرخص وأقلّ استهلاكاً، ثم استُعيض عن استرقاق الأفراد باستعمال الشعوب، ولقد أقرّ ميثاق حقوق الإنسان في الأمم المتحدة مبدأ الحرية والمساواة للجميع سنة ١٩٤٨، والمأمول أن توضع مبادىء الميثاق موضع التنفيذ في جميع دول العالم.

وقابل معظم اللاهوتيين المسيحيين ولا سيما الفرنسسكان جهود توماس الأكويني في الربط بين الدين والفلسفة بقلق بالغ، لأنهم وجدوا فيها تغليباً للعقل على الإرادة والعاطفة والإيمان، بعد أن كان الإيمان فوق العقل منذ أيام القدّيس أوغسطين، فعملوا على محاربة التوماسية بكل الوسائل بما في ذلك وسيلة الفلسفة.

لذلك حينما نتفحّص في فلسفة دونس سكوت الفرنسسكاني، نجد أن هدفها في المقام الأول هدم فلسفة توماس بمعول المنطق الذي بناها صاحبها به، ففي سنة ١٢٢٧ م أي بعد ثلاث سنوات من وفاة توماس أصدر أسقف باريس قائمة طويلة بالقضايا الخارجة على الدين، مما يرجع إلى أفلاطون وأرسطو وابن رشد، وكثير منها مما قال به توماس.

وأصدرت جامعة أكسفورد في نفس العام قائمة أخرى ببعض القضايا المشابهة، منها القول بوحدة النفس الإنسانية بدلاً من فصل النفس الناطقة عن النفس الحيوانية وعن النفس النباتية في الإنسان، وكذلك القول بوحدة النفس مع الجسد كصورة متّحدة بالهيولى. فاضطر ألبرت الأكبر إلى الحضور من كولونيا إلى باريس، واستنفر الرهبان الدومنكان للذّود عن ذكرى زميلهم ضدّ الفرنسسكان، وبعد ما يقرب من نصف قرن من النضال، استطاع الدومنكان إقناع البابا يوحنا الثاني والعشرين بإعلان أن توماس الأكويني قدّيس، وكأنما قدّست الكنيسة معه فلسفة أرسطو أيضاً فأصبح اعتناقها جزءاً من الإيمان، وكان على الثورة الفكرية في عصر النهضة أن تحارب سلطة أرسطو مع سلطة الكنيسة باعتبارهما حليفتين ضدّ حرية العقل في البحث عن الحقيقة.

وعندما نشطت الفلسفات المادية الإلحادية في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وجد البابوات في فلسفة توماس الدرع الذي يحمون به الدين ضدّ الإلحاد، ففي سنة ١٨٧٩ أعلن البابا ليون الثالث عشر تأييد الكنيسة الكاثوليكية لفلسفة القدّيس توماس، وفي سنة ١٩٢١ قرّر البابا بندكت الخامس عشر جعل الفلسفة التوماسية فلسفة رسمية للكاثوليكية.

والقدّيس توماس في نظرنا يشبه القدّيس أوغسطين والإمام الغزالي في أنه ليس فيلسوفاً حرّاً بل هو رجل دين اشتغل بالفلسفة لا ليبحث عن الحقيقة المجهولة كما يفعل الفلاسفة الأحرار بل ليستغلّها في خدمة العقيدة كما يفعل رجال الدين، فهو وإيّاهم صدروا في جهودهم عن الاعتقاد بأن الحقيقة معروفة مقدّماً، وأنها تتلخص في شيء واحد هو عقيدتهم الدينية، ولذلك يكون على الفلسفة أن تثبت العقيدة باعتبارها هي الحقيقة بدلاً من أن تبحث عن الحقيقة باعتبارها مطلباً لا يزال مجهولاً.

٩ ـ تعريف النفس لدى مسيحيي القرون الوسطى:

من المعروف أن مفكّري الغرب أخذوا كثيراً من آرائهم عن الفلاسفة المسلمين وقد كان الاتصال بين هاتين الثقافتين على أشدّه في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلادي، وكان فلاسفة الإسلام القنطرة التي عبرت عليها فلسفة أرسطو وبخاصة نظريته في النفس إلى أوروبا. وساهم يهود الأندلس من جانبهم في توثيق الصلات بين المسلمين والمسيحيين فنقلوا إلى هؤلاء الأخيرين كثيراً

من آراء المتكلمين وأبي نصر الفارابي وابن سينا والغزالي وعُنوا بصفة خاصة بفلسفة ابن رشد فنقلوها إلى أوروبا في القرن الثالث عشر. وقد تبع التفكير المسيحي خُطى هذا النقل. ومعنى ذلك أن المسيحيين في غرب أوروبا وقفوا أولاً على آراء الفارابي والغزالي وابن سينا وتأثّروا بها. ثم جاءتهم شروح الفيلسوف القرطبي لأرسطو وكتبه الخاصة فظهر أثرها في تفكيرهم.

إذن يمكن القول بأن هناك مرحلتين لتأثير الفلسفة الإسلامية في الفلسفة المسيحية وأن هناك طبقتين من أتباع هذه الفلسفة في أوروبا ونذكر من الطبقة الأولى «ألبرت الأكبر» Albert le grand الذي تتلمذ على الفارابي وابن سينا وأخذ عنهما كثيراً من الآراء كنظرية الفيض وما تستتبعه من القول بوجود عقل فعّال تفيض منه المعاني على النفوس الإنسانية، ونذكر من الطبقة الثانية «توماس الأكويني» الذي أخذ عن الفيلسوفين سابقي الذكر، وعن الغزالي، ثم تبع إلى حدٍّ كبير جداً آثار أبي الوليد ابن رشد.

ومع ذلك فقد ادّعى هذا المفكّر الأخير ـ كما ادّعى على أثره كثير من مؤرّخي الفلسفة في العصور الوسيطة والحديثة ـ أنه هدم فلسفة ابن رشد وأنقذ أوروبا المسيحية من إلحاده وزيغ أتباعه من الباريسيين الذين يطلق عليهم اسم الباريسيين الرشديين. ولسنا في حاجة إلى تمحيص هذه الدعوى وتفنيدها في هذا المقام إذ سنعود إليها في مكان آخر ويكفي أن نشير هنا إلى أن توماس الأكويني أخذ جلّ آرائه عن ابن رشد ونسبه إلى نفسه ثم نسب إلى خصمه جميع

البِدَع والآراء الفاسدة التي كانت ذائعة في أوروبا حينذاك، وهاجمه على هذا الأساس.

ومن العجب أن توماس الأكويني استخدم نظرية التوفيق بين الدين والعقل التي قال بها ابن رشد في محاربة أعوان الزيغ في أوروبا فوصفه أهل ملّته بالنبوغ والعبقرية وخلعت عليه الكنيسة لقب القدّيس ومُنقِذ المسيحية وقاهر الإلحاد.

لكن يهمّنا هنا قبل كل شيء أن نعرض بالذكر لتعريف النفس لدى «توماس الأكويني» وأن نرى كيف فهمه وكيف عرضه فقد قال إنه من الواجب الأخذ بتعريف النفس الذي ذكره أرسطو في كتاب النفس حين قال: إنها الفعل الأول لجسم طبيعي عضو[1] وذكر أن هذا التعريف ينطبق على كلٍّ من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية. ويترتب على هذا القول إن النفس الإنسانية ليست مفارقة للبدن وشأنها في ذلك شأن النفسين الأخريين، وقد فسّر تعريفه هذا على نحو لا غموض فيه فقال إن هذه النفس ليست مستقلة أو جوهراً كاملاً، بل إن البدن يدخل في ماهيّتها وطبيعتها لا في هذه الحياة الدنيا فحسب ولكن بعد موتها أيضاً ولذلك فإنها تسمى بعد خروجها من البدن نفساً مفارقة (ame sepuree) ويتبين لنا حينئذ أنه يرى أن اتحاد النفس بالبدن اتحاد جوهري. كما كان يقول أرسطو وليس عرضياً كما ذهب إلى ذلك ابن سينا.

وكان «توماس الأكويني» حريصاً على هذا التعريف كل

---

(١) كتاب وحدة العقل ضدّ أتباع ابن رشد من الباريسيين.

الحرص ويرجع السبب في حرصه إلى أنه كان يستعين به على تفسير بعض المسائل الدينية وأهمها التفرقة بين نفوس البشر وبين الملائكة ذلك أنه كان يرى على غرار فلاسفة الإسلام أن هذه الأخيرة عقول مفارقة أي مجرَّدة عن كل مادة على حين أن النفوس الإنسانية صور لأجسام ولا بدّ من أن يدخل الجسم في تعريفها. كذلك نصّ على ضرورة هذا التعريف حتى يمكن تفسير معرفة النفس للعالم الحسّي بعد موتها إذ لولا دخول معنى اللّحم في تعريفه كما يقول لما استطاعت النفوس التي يتوفّاها الموت أن تحيط علماً بما يقع في هذه الحياة الدنيا وهي لا تستطيع ذلك إلاّ إذا استخدمت أعضاء الحس التي فارقتها وقد قال: إن معنى اللّحم (la char) جزء من ماهية النفس.

ومع ذلك فإنّا نراه ينسى هذا الحرص ويعدل عن ذلك التعريف حين يتبين له أنه لا يكفي في إثبات خلود النفس بل يهدمه، فإننا لو قلنا إن فكرة اللّحم أو الجسم تدخل في تعريف النفس وإنها جزء من ماهيتها ترتب على ذلك أنه إذا فني اللّحم وجب أن تفنى صورته، ولذا نرى «توماس الأكويني» يسارع إلى تعريف ابن سينا فيقول: لمّا كانت النفس جوهراً كاملاً فإنها تستطيع البقاء بعد فناء جسدها مع أنه كان يقول في مواضع أخرى بأن اتحاد النفس بالبدن اتحاد جوهري وليس عرضياً، وبأنها ليست جوهراً مستقلاً يدبّر البدن كما يدبّر الربّان أمر السفينة.

ولمّا اطّلع توماس الأكويني على فلسفة ابن رشد حاول تقليده في التوفيق بين تعريف كلٍّ من أرسطو وابن سينا فقال: إن النفس

جوهر غير جسمي وهي في نفس الوقت صورة للبدن وهي السبب في أن الإنسان يحتل مكاناً وسطاً بين عالمين: عالم الحسّ وعالم العقل.

ولكنّا نستطيع القول بأنه كان أكثر ميلاً إلى تعريف أرسطو، وفلسفة هذا الأخير هي الغالبة على تفكيره. وفي رأينا أن توماس الأكويني لا يستأهل أن يُضمّ إلى صفوف كبار الفلاسفة الذين عُنوا بدراسة النفس لأننا نجد أنه لا يثبت على تعريف بعينه بل يعتمد على تعاريف مختلفة ومتباينة، ومعنى ذلك أنه يستخدم كل تعريف من هذه في الموضع الذي يظن أنه أكثر اتّساقاً مع فكرته. فتارة يقول إن النفس جوهر قائم بنفسه، وتارة يقول إنها تتحد اتحاداً جوهرياً في البدن وأنه يدخل في تعريفها حتى بعد مفارقتها إياه وتارة أخرى يقول إنها جوهر مستقل وصورة للبدن في الوقت ذاته وليس هناك ما هو أكثر دلالة على الاضطراب في التفكير من هذا المسلك ومع ذلك فسنعجب فيما بعد لصاحب هذا التفكير المضطرب القلق حينما ينسب إلى ابن رشد الذي لم يفهمه جيداً في هذه النقطة آراء لم يقل بها هذا الأخير قطّ.

١٠ ـ وحدة النفس لدى توماس الأكويني:

لا نجد حرجاً كبيراً إذا قلنا بأن هذا المفكّر جمع بين أمرين كلاهما شرّ فنحن نعلم من جهة أنه شوّه آراء الشارح الأكبر وأنه عجز من جهة أخرى عن تكوين رأي متجانس عن هذه المسألة. وما كان ينبغي له أن يضطرب على هذا النحو بعد وقوفه على فلسفة ابن

رشد، ولذلك فإنّا لنميل إلى تقرير هذه الحقيقة وهو أنه كان يرى في مسألة وحدة النفس رأيين متناقضين. وهذا هو سبب الاضطراب الذي أشرنا إليه من قبل.

ـ الرأي الأول:

لا يكاد يختلف هذا الرأي عن تلك الفكرة الواضحة التي سبق أن رأيناها منذ قليل لدى الفيلسوف القرطبي ولا نظن بحال ما أن هذه الفكرة قد خفيت على «توماس الأكويني» وإلا فكيف يمكننا تفسير هذه الظاهرة الغريبة وهي أنه يتبع هذا الفيلسوف خطوة بخطوة فهو يبدأ مثله تماماً بالاعتماد على إحدى نظريات أرسطو ونعني بها تلك النظرية الخاصة بإمكان تعاقب عدّة صور على مادة أو موضوع واحد، وهكذا اتخذ الفيلسوف المسيحي هذه النظرية بعينها وسيلة إلى تقرير أن النفس واحدة برغم تعدّد وظائفها وإلى القول بأن هناك نوعاً من التدرّج غير الملموس بين هذه الوظائف أو القوى بحيث تكون كلٌ منها كمالاً وصورةً للتي تسبقها وبحيث تكون النفس العاقلة آخرها في الظهور. وقد قال «توماس الأكويني» يعبّر عن هذا الرأي: إن النفس الغذائية أساس للنفس الحسيّة، وهذه الأخيرة أساس للنفس الخيالية، وهذه الأخيرة أساس للنفس العاقلة. كذلك أشار في موضع آخر إلى أن النفس العاقلة تحتوي على النفس الحسيّة بالقوة، وذلك لأن لها جميع صفات هذه النفس وزيادة، ومع ذلك فإن هذه الصفات لا توجد في النفس العاقلة على نحو يدعونا إلى التمييز فيها بين نفسين مختلفتين[1].

---

(١) انظر: De spirit creat. q.5, art 3 ad Respondeo.

ثم تدرّج من هذه الفكرة المبدئية إلى القول بأنه ليس للإنسان في الحقيقة إلّا صورة جوهرية واحدة (forme substantielle) وليست هذه الصورة شيئاً آخر سوى العقل. فإذا ذكرنا أنه كان يعرّف النفس فيما مضى بأنها صورة للبدن تبيّن لنا بوضوح أنه لا يفرّق بينها وبين العقل. وقد نصّ على أن هذه النفس تكفي وحدها في تحديد الجوهر الحقيقي للإنسان وأنها هي السبب الذي من أجله وُجِدَ البدن وهي التي تخلع عليه في نفس الوقت الحياة والحسّ والإدراك[1].

تلك هي اللغة التي يستخدمها «توماس الأكويني» في عرض هذا الرأي الأول. وليست هذه اللغة غريبة الجرس على مسامعنا بل لقد يخيّل للمرء أنه يسمع ابن رشد لا أرسطو ومعنى ذلك أن توماس يبتعد هنا عن الفلسفة الأرسطوطاليسية الحقيقية لكي يقترب من آراء فيلسوف قرطبة على أكثر ما يستطيع. فليس العقل حينئذ نوعاً آخر من النفس وإنما هو جوهرها وحقيقتها والسبب في وجود البدن ومن البديهي أننا لسنا في حاجة إلى القول بأن ذلك المفكّر المسيحي لم يقع على هذا الرأي عفواً إذ لو لم يعثر عليه عند ابن رشد لسلك مسلكاً آخر، غير أنه وجده عند ابن رشد فاختاره لنفسه وجعل ينقض به آراء أُستاذه «ألبرت الأكبر» وهذا الأخير من أتباع نظرية الفيض ومن القائلين بوجود عقل فعّال خارج النفوس الإنسانية. فهل كان للتلميذ أن يخرج على تعاليم أستاذه، تلك التعاليم التي تمت بأكثر من صلة إلى آراء الفارابي وابن سينا وغيرها من فلاسفة الإسلام

(١) انظر: Qu. disp. Du Anima 9, qurt 9.

الذين كان توماس يعرف عنهم وعن آرائهم شيئاً كثيراً، نقول هل كان له أن يفعل ذلـك ما لم يكن قد اهتدى إلى مصادر جديدة وهي فلسفة ابن رشد؟

ومن الواجب أن نقول إن هذا الرأي أو التفسير لا يتفق مع تعريف النفس لدى أرسطو. فإن تعريفها بأنها صورة للبدن لا يبيّن لنا بوضوح كيف تظلّ واحدة وكيف تتعدّد وظائفها. وقد فطن ابن رشد إلى ذلك ونبّه عليه فقال إن تعريف أرسطو ليس كافياً في بيان طبيعة النفس بل لا يُستعان به إلا على اعتبار أنه وسيلة ممهّدة إلى معرفة حقيقة جوهرها، فالنفس ليست صورة فحسب، بل هي قبل كل شيء ذات غير جسمية تتّصف بصفات عديدة ومن الواضح أن تعريفها بأنها جوهر كامل لا يدخل الجسم في ماهية أكثر ملائمة للفكرة القائلة بوحدتها كذات وبتعدّد وظائفها في آن واحد.

كذلك فطن «توماس الأكويني» بسبب اطّلاعه على آراء أبي الوليد إلى قصور تعريف أرسطو. ولذا نجده ـ وهو أشد «المدرسيين» غيرة على الفلسفة الأرسطوطاليسية ـ يصف النفس في هذه الحال بأنها صورة جوهرية أي صورة وجوهر في الوقت نفسه، ومعنى ذلك أنه ينسى تعريفه السابق لها جملة وهو التعريف القائل بأنها صورة لجسم طبيعي وأن اللحم يدخل في ماهيتها وليس المرء في حاجة إلى تلمّس الأسباب التي دعته إلى هذا النسيان أو التناسي وإلى سلوك مسلك أقرب إلى الفلسفة الأفلاطونية منه إلى فلسفة أرسطو فإن تعريف أرسطو يضطره لا شك إلى الاعتراف بأن العقل شيء آخر غير النفس وهل يمكن الخلاص من هذا الرأي إلاّ بالقول بأن

نفس الإنسان صورة جوهرية أو عقل محض يحتوي على كلٍّ من النفسين الحسيّة والغذائية[1]؟

هذا هو مجمل الرأي الأول لتوماس الأكويني في وحدة النفس. ويتبين لنا من هذا العرض السريع أنه كان أحد هؤلاء الأفراد القلائل الذين فهموا فلسفة ابن رشد وشروحه لأرسطو على حقيقتها. فإن ذلك الفيلسوف المسلم سوّى بين النفس الإنسانية والعقل حين قال إن كلاًّ منهما لا ينقسم بانقسام البدن[2]. فهذا نصٌّ جديد إلى جانب تلك النصوص العديدة التي يصرّح فيها بجلاء أن النفس جوهر عاقل مستقل بذاته.

وحينئذ يجوز لنا الحكم على النقد الذي وجّهه إليه توماس الأكويني بأنه لم يكن جديراً بأن يسمى نقداً، بل إن هذا النقد يتّسم بالهوى والتحامل. ذلك أنه لا يحقّ لأحد أن يوجّه مثل هذا النقد إلى رجل يقول: إن النفس سبب ومبدأ لوجود البدن وإنها إذا اتّحدت به أصبحت عقلاً هيولانياً أي استعدّت لإدراك الأشياء الحسيّة وعقلاً فعّالاً لأنها تنتزع هذه المعاني وتجرّدها وتستطيع في نهاية الأمر أن تدرك أنها ذات كاملة مستقلة عن البدن وحينئذ لا يمكن التفرقة بين العقل الهيولاني والعقل الفعال ولا شك في أن هذه الفكرة تختلف تماماً عن فكرة اتصال العقل الأول بالثاني لدى المتصوفين من الفلاسفة وغيرهم ممّن يرون اتصال الإنسان بذات خارجة عنه.

---

(١) انظر كتابه المسمّى الخلاصة اللاهوتية.

(٢) انظر: De beatitudine unima. Fol. 23 v.c 2.

- الرأي الثاني:

لم يكن الرأي السابق يعبّر حقيقة عن اتجاه فلسفة محددة لدى «توماس الأكويني» لأنه لم يعد إلى هذا الرأي ولم يسلك مسلك ابن رشد إلا ليستخدمه كما رأينا في الخروج من بعض المآزق التي أدّى إليها تعريف أرسطو للنفس. ومعنى ذلك بعبارة أدقّ أن هذا الرأي الأول كان وليد الحاجة فحسب وأنه كان لا يعبّر عن فكرة عميقة أو اتجاه دائم لديه، وإنما لجأ إليه وقت الحاجة وبخاصة حينما تصدّى لإثبات خلود النفس. حتى إذا قضى منه حاجته انفضّ عنه ونسيه جملةً وركن من جديد إلى رأي آخر يناقضه تماماً.

وإنما اضطر إلى العدول عن الرأي الأول لأنه لا يغني عنه شيئاً في الردّ على بعض الملحدين من أهل ملّته الذين زعموا أنهم أتباع ابن رشد وحامِلِي لواء فلسفته في الغرب. أما ملخّص قصة هؤلاء فهو أن جماعة من الباريسيين أخذوا نظرية النفس الكلية عن أبي نصر الفارابي وطبّقوها على العقل أيضاً. فقالوا إن جميع أفراد البشر لا يشتركون في نفس واحدة فحسب بل لهم عقل واحد. ثم بحثوا عن فيلسوف مسلم نابه الذكر لكي ينسبوا إليه هذا الرأي الغريب وحتى يدعموا حجّتهم باسمه فلم يجدوا مَن هو أسعد ذكراً وأنبه شأناً من فيلسوف قرطبة الذي كان يُعدّ حجة القرون الوسطى في فهم فلسفة أرسطو وتفسيرها.

فلما أراد «توماس الأكويني» الردّ على هؤلاء التلاميذ الأدعياء جمع بينهم وبين الشارح الأكبر في سلك واحد فوصفه كما وصفهم بالزيغ وجعل هذا الفيلسوف العربي إمام الملحدين وقد رأينا كيف

كان يعلم رأي أبي الوليد في هذه المسألة تمام العلم. ومع ذلك فإنه لم يجد غضاضة في تشويه هذا الرأي ومسخه حتى يقنع الملحدين في أمته بخطأهم، وحتى يتمكن من القضاء على تلك البدعـة القائلة باشتراك البشر في نفس واحدة وعقل واحد وهي تلك البدعة التي بهرت عقول بعض المفكّرين الخارجين على رجال الكهنوت في الغرب في أواخر القرن الثاني عشر- وطيلة القرن الثالث عشر. وعندئذ ما كان له إلّا أن يرجع عن رأيه الأول ليتمسك بعرفية تعريف أرسطو للنفس، فيقول ليس العقل حقيقة الإنسان وجوهره، وكيف يكون الأمر كذلك إذا لم يكن هذا العقل سوى إحدى وظائف النفس أو قواها؟ إن النفس صورة للجسم وهي تتحد به اتحاداً جوهرياً فليست إذن بذات مستقلة حتى يمكن القول إنها عقل محض. وهكذا لم يعد العقل، حسب هذا الرأي الجديد الجوهر الحقيقي للنفس، ولم تعد النفس العاقلة تتضمن أو تحتوي على كلٍّ من النفسين الحسيّة والغذائية كما كان يقول «توماس الأكويني» منذ قليل.

وليس لنا أن نلحّ في بيان اضطراب هذا الفكر ونسيانه لبعض آرائه الأخرى، ولكنّا نعجب له في الواقع كيف استطاع دون عُسْر أن يهدم بيديه رأياً أحكم عرضه وتفصيله عندما ذكر أكثر من مرة أنه يجب على المرء ألّا يفرّق بحال ما بين النفس والعقل الفعّال. ومع ذلك فقد كان هذا هو مسلكه فينبغي لنا حينئذ أن ندع العجب جانبا لكي نبحث عن الأساس الجديد الذي بنى عليه هذا الرأي وليس هذا الأساس الجديد سوى ما رأيناه من قبل من اضطراب أرسطو في

تقرير وحدة النفس. فقد قال «توماس الأكويني»: ليست النفس العاقلة بالصورة الجوهرية في الإنسان ولكنها جزء من النفس التي هي صورة للبدن[١]. كذلك ذكر في كتابه المسمى وحدة العقل ضدّ أتباع ابن رشد من الباريسيين ما يأتي: «وحينئذ يتضح لنا دون شك - حسب ما قضى به أرسطو في مسألة العقل المنفعل - أن هذا العقل جزء من النفس التي هي صورة للبدن» وإذا قلنا إنه جزء منها أشدّ خصوصاً منها فلا يمكن تبعاً لذلك أن يتّحد معها تمام الاتحاد. وقد ظن «توماس» أن تلك هي خير وسيلة إلى هدم آراء الباريسيين الملحدين لأننا إذا قلنا إن العقل أحد أجزاء النفس فليس من المعقول أن يكون واحداً مشتركاً بين جميع البشر إذ لكل فرد منهم نفس خاصة به ومن المستحيل أيضاً أن يكون ذاتاً خارجة عن هذه النفوس. وهكذا أعتقد أن تعريف أرسطو للنفس ينقذه من الوقوع في تلك البدعة ونسي أن هذا التعريف يقضي بالمرء إما إلى إنكار خلود النفس وإما إلى القول بأن النفوس الجزئية إذا فارقت أبدانها لم يعد هناك ما يدعو إلى تفرقها بعد زوال المواد التي كانت سبباً في اختلافها.

ولذلك فإنّا نميل إلى القول بأنه لم يكوّن لنفسه رأياً كاملاً عن طبيعة النفس وأنه كان مضطرباً يتردّد على غير هدى بين آراء أرسطو وبين آراء ابن سينا فهو يلجأ إلى آراء الأول من جهة لكي يثبت أن العقل جزء من النفس وهو يفزع إلى الثاني لكي يبرهن بآرائه على خلود النفوس الجزئية. وفي أحيان أخرى لم يكن له بدّ من اتّباع

---

(١) انظر: De Unitate intellectu. p. 41.

الآراء الحقيقية لابن رشد فنصّ على أن النفس ليست مجرد صورة للبدن كما كان يقول أرسطو، وإنما هي صورة من جنس خاص بمعنى أنهــا مستقلة عن الجسم الــذي تتصــل بــه. وقــد اضــطر إلى الجنوح إلى هذا الرأي لسبب آخر غير الذي ذكرناه من قبل وهو أنه رأى أنه من التناقض القول بأن النفس هي صورة للبدن تستطيع أن تقوم ببعض الوظائف التي لا تستعين على أدائها ببعض أجزاء الجسم الذي هي كمال له. وهكذا نجده يقول: «إنه من الواجب أن يستثني المرء حالة خاصة وهي تلك الصورة التي تُعدّ مبدأ لوجود مادتها»[1].

ويريد بذلك النفس التي هي السبب في وجود الجسم والحياة والحسّ والإدراك العقلي، ولكنه كان أكثر وضوحاً من ذلك أيضاً حين قال إن الصورة التي تؤدّي أفعالها بإحدى ملكاتها أو قواها دون أن تستعين على أدائها بالمادة هي صورة ذات وجود خاص بها فليست النفس كباقي الصور، بل هي صورة قائمة بذاتها، ومستقلة نسبياً عن الجسم.

غير أنه عجز مع ذلك عن الجمع بين مذهب أرسطو وابن سينا على النحو الذي سبقه إليه ابن رشد، ولذلك لم يستطع أن يكوّن لنفسه نظرية متجانسة عن طبيعة النفس وعن وحدتها. وكان ينبغي له بعد هذا كله أن يقف موقفاً نزيهاً من فيلسوف قرطبة فيسلك مسلكاً

---

(١) Ibid, page 44.

آخر غير الذي سلكه في الردّ على تلاميذه الأدعياء، ولربما كان أجدى له وأحرى به أن يستعين على ذلك بآراء هذا الفيلسوف فإنه يقول ـ في كتاب الفحص عن اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعّال ـ بخلود هذين العقلين بينما يزعم أنصار وحدة العقل من اللاتينيين أن العقل الهيولاني عقل فانٍ. والحقيقة أن هؤلاء الذين تصدّى «توماس الأكويني» للردّ عليهم لم يكونوا سوى تلاميذ أرسطو نفسه وأبي نصر الفارابي.

ومما يثير العجب ما نراه من خلط الأكويني عندما ينسب إلى ابن رشد آراء مفتراة ثم يعتمد في نقدها على بعض أقوال ابن سينا والغزالي وكأنه يجهل أن أبا الوليد هداه إلى رأيه الأول الذي يسوّي فيه النفس والعقل الفعّال وهو الذي لا يتفق كما نعلم بحال ما مع فلسفة هؤلاء الذين يحتجّ بأقوالهم.

ويمكننا إجمال موقف «توماس الأكويني» حيال وحدة النفس الإنسانية على النحو التالي: لقد أدى به اضطرابه في تعريف النفس وفي التردّد بين وجهتين مختلفتين من النظر إلى تكوين رأيين متناقضين عن طبيعتها ووحدتها على الرغم من تعدّد وظائفها والواقع أنه لم ينتفع كثيراً بما اقتبسه من الفلاسفة المسلمين ولم يفعل سوى أن ارتضى مذهب أرسطو في هذه المسألة على ما فيه من غموض. فقد رأى أن النفس الإنسانية تعجز عن إدراك ذاتها إدراكاً تامّا لأنها صورة للبدن كما ينصّ على ذلك تعريفها. غير أن هذا لا يحول دون أن يكون أحد أجزاء النفس وهو العقل قادراً على إدراك ذاته، أفليس معنى هذا أن العقل نوع آخر من النفس. إنه يجب علينا أن نعترف

بأن «توماس الأكويني» ظلّ أميناً على الفلاسفة المشّائية، ومع ذلك فقد كان ثمن هذه الأمانة باهظاً لأنها تكاد تهدم وحدة النفس بدلاً من أن تقرّرها كذلك يجب القول بأنه أبعد ما يكون عن اللحاق بأبي الوليد، فإن هذا الأخير استطاع التخلّص من جميع الصعوبات التي أثارها غموض أرسطو في هذا الصدد. حقاً إنه حمّل مذهب أرسطو أكثر مما يحتمل عندما قال بأن النفس هي السبب الحقيقي في وجود البدن والحياة والإحساس والإدراك، وإنها ذات وصورة في آن واحد. وليس يخفى أنه لم يتردد في استعارة بعض آراء ابن سينا في النفس حتى يكون نظرية جديدة تخلو من الغموض والتناقض.

١١ ـ آراء توماس الأكويني في الصلة بين النفس والبدن:

لم يشأ هذا المفكّر أن يسلك مسلك الشارح الأكبر وغيره من فلاسفة المسلمين في تفسير الصلة بين النفس والجسد، ولم تستهوه النظرية الرشدية القائلة بأن النفس جوهر مستقل كامل وصورة للبدن في آن واحد بل آثر أن ينحو نحو أرسطو نفسه فقال: إن النفس جوهر ناقص وليس من الممكن تصورها دون البدن ولم يفرّق بين مختلف وظائفها التي تستخدم الأعضاء أو التي لا تستخدمها ومعنى ذلك أنه كان يرى أن النفس العاقلة لا تفترق بحالٍ ما عن الوظائف النفسية الأخرى وإنما دعاه إلى هذا الرأي أنه كان لا يريد التسوية بين النفس في جملتها وبين أحد أفعالها وهو العقل فهو يفصل فصلاً حقيقياً بين وظائف النفس وليس لنا إلاّ أن نعجب حقيقة من إلحاحه وإصراره على التفرقة بين النفس الإنسانية وبين النفس العاقلة ومن ثم نجده

يؤكد أننا إذا قلنا إن النفس عقل محض كان معنى ذلك أننا نعرّف الكل بأحد أجزائه.

حقاً لقد ذهب أبو الوليد إلى أن النفس جوهر الإنسان وأنها مبدأ لوجوده وسبب في وحدة جسمه واتّساقه وأنها تستردّ استقلالها شيئاً فشيئاً كلما ضعفت الصلة بينها وبينه[1]، وأنها تحتل مرتبة في الوجود تأتي مباشرة بعد مرتبة الملائكة ولكن «توماس الأكويني» يضرب صفحاً عن هذا الرأي فيذكر أن النفس الإنسانية لا تحتل هذه المرتبة التي يتحدّث عنها فيلسوف قرطبة بل الإنسان المؤلّف من مادة وصورة أي من جسد وروح متكاملين هو الذي يلي مرتبة الملائكة. كذلك يرى أننا لو قلنا إن العقل هو جوهر النفس لترتب على هذا أننا نهمل كثيراً من الصفات التي تدخل في مفهوم الإنسان من حسّ وخيال وهلمّ جرّا.

ومع ذلك فإنه كان يفطن في بعض الأحيان إلى أن نظريته هذه لا تتفق مع القول بوحدة النفس وحينئذ كان لا يجد مفرّاً من نسيانها والرجوع إلى آراء أبي الوليد فيقول مثله إن النفس العاقلة هي الصورة الجوهرية للإنسان، وإنها تحتوي على جميع الوظائف النفسية الأقل مرتبة منها[2]. وهذا معناه الاعتراف بأنها جوهر الإنسان وأنها ذات مستقلة تتّصل بالبدن وتستخدمه كآلة لمعرفة الأشياء عن طريق الإحساس والخيال.

---

(١) De beutitudine unimae cap. 11. Fin.

(٢) الخلاصة اللاهوتية. Sum,t beologica, 1976, art 11.

وحينئذ يتبين لنا بوضوح أن لهذا المفكّر رأيين متناقضين في هذه المسألة، وأن ما نجده لديه هنا من اضطراب وتردّد نتيجة لا مفرّ منها لتردّده السابق في كلٍّ من تعريف النفس وبيان وحدتها وإنّا لنعجب له كيف لم يفطن إلى هذا التناقض حين يقول من جهة: ليس من الممكن التسوية بين النفس والعقل لأنه أحد أجزائها، وحين يذكر من جهة أخرى عكس ذلك تماماً فيؤكد أن النفس العاقلة هي جوهر الإنسان حقيقة وهي السبب في وجود كلٍّ من الإنسان والجسم والحسّ والحيوان[1].

وبقي علينا أن نشير إلى السبب الذي دعاه إلى هذا التردّد والاضطراب فنقول إنه وجد أن كلاً من هذين الرأيين يساعده على حلّ بعض الصعوبات، فالنظرية القائلة بأن النفس جوهر مستقل تصلح لبيان خلودها ولتأكيد وحدة أجزائها ووظائفها. وأما النظرية القائلة بأنها تتّحد مع البدن اتحاداً جوهرياً ـ وهي نظرية أرسطو ـ فإنها خير حجة للبرهنة على أن النفس الإنسانية تعجز عن إدراك جوهرها وعلى أنها ليست من جنس العقول المفارقة، كما أنها تستخدم في التدليل على أن المعرفة ليست نوعاً من الفيض أو الإشراق على النحو الذي كان يراه فلاسفة الإسلام، بل تمتد جذورها الأولى إلى الحسّ وتعتمد كل الاعتماد بعد ذلك على عملية التجريد.

ولكنّا نعتقد أنه لم تكن ثمّة حاجة إلى مثل هذا الاضطراب

---

(١) الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول السؤال السادس والسبعين الفصل السادس.

حتى يستطيع «توماس الأكويني» التحرّر من نظرية المعرفة الإشراقية فإن أبا الوليد استطاع التخلّص منها دون هذا العناء الكبير أو التناقض الذي نلمسه لدى هذا المفكّر المسيحي ذلك أنه نصّ على أن العقل الفعّال لا يوجد خارج النفس بحال ما بل هو أحد مظهريها. وكان من الممكن أيضاً أن ينحو الأكويني نحو الشارح الأكبر دون حرج فيقول مثله: إن الصلة بين النفس والبدن دليل على العناية الإلٓهية بالإنسان. وذلك أن مرتبة النفوس الإنسانية في سُلّم الكائنات الروحية لا تسمح لها أن تدرك ما سواها من الأشياء بمجرد إدراكها لذاتها كما هي الحال في أرواح الملائكة، بل لا بد لها من الاستعانة على ذلك بالحواس وما تستتبعه من وجود أعضاء جسمية خاصة.

فليس الاتصال بالجسم سبباً في الجهل كما كان يقول أفلاطون، بل هو سبب في المعرفة. وفي الواقع أخذ «توماس الأكويني» هذه الفكرة عن ابن رشد ولكنه لم يثبت عليها بصفة دائمة، وهكذا نجد أنه يقترب من الفيلسوف القرطبي ويعضد رأيه بما ذهب إليه فلاسفة الإسلام من القول بتدرّج مراتب الوجود فيذكر هو الآخر أن اتصال النفس بالبدن دليل على كمال هذا الكون واتّساقه كالله سبحانه لما كان المبدأ الأول فإنه يوصف بأنه ذات عاقلة تدرك الأشياء حين تدرك ذاتها، وأما الملائكة فلمّا كانت ذوات غير جسمية، ولمّا كانت أشرف مرتبة من النفوس الإنسانية فإنها ليست في حاجة إلى أجسام حتى تدرك غيرها من الأشياء، وأما النفوس الإنسانية فلما كانت أوفى مرتبة في الكمال فإنها لا تستطيع إدراك الحقائق الخارجية إلّا إذا اتصلت بأجسام خاصّة بها.

ومن البديهي في آخر الأمر أن توماس الأكويني يتّفق إلى حدٍّ كبير في هذه الحال الأخيرة مع الفيلسوف القرطبي ويؤكد مثله وجوب الرجوع إلى نظرية المعرفة كما عرضها أرسطو. ولكن ينبغي لنا ألاّ تخدع النفس فنظن أن هذه هي وجهة نظره النهائية. فإنه لم يسلك هذه السبيل ولم يقل باستقلال النفس إلاّ لحاجة في نفسه وهي أن يبرهن على خلودها ولو كانت آراء أرسطو تسعفه في هذا الصدد لما تردّد في الإعراض عن آراء فلاسفة الإسلام ولكنه حاول الجمع بين نظريتين مختلفتين فجاء مذهبه مهوشاً ومضطرباً على هذا النحو الذي يفجأ النظر.

١٢ ـ خلود النفس عند توماس الأكويني:

وَهِمَ هذا المفكّر مرة أخرى حين ظن أنه جاء يهدم آراء الفيلسوف القرطبي، ويذكر أحد مؤرّخي فلسفته وهو «جورس M.Corcc» أنه قرّر سنة ١٢٥٨ ميلادية أن هناك علاقة سببية بين نظرية العقل الكلّي أو نظرية وحدة العقل لدى كلٍّ من ابن رشد والإسكندر الأفروديسي وبين النظرية التي تقول بفناء النفوس بعد الموت. ويذكر «جورس» نصّاً أخذه عن «توماس الأكويني» وهو «يقرّر بعضهم أن العقل الخالد يوجد خارج النفوس البشرية، ومن ثَمّ فإنهم يقرّرون أن النفس التي هي أحد جزئي الإنسان يجب أن تكون فانية». ثم يقول بعد ذلك مباشرة: ولمّا كان ابن رشد يفصل أكثر من أيّ شخص آخر بين العقل والإنسان فالنظرية القائلة بفناء النفس يجب أن تنسب إليه أكثر من أيّ شخص آخر.

ولكن الحقيقة أن «توماس الأكويني» قد أخطأ هدفه على نحو فاضح كما أنه يكشف في الوقت نفسه عن شعوره بالإثم لأنه يحاول أن يخفي سطوه على آراء ابن رشد بكل وسيلة ممكنة، ولو اقتضى ذلك أن ينسب إلى هذا الفيلسوف كل بدعة خرقاء مع حرصه على تتبع آثاره في البرهنة على خلود النفس. وأيّاً كان الأمر فإنّا نعلم أن أبا الوليد كان أشد الناس حرصاً على التسوية بين العقل والإنسان، وأنه لم يقل قطّ بوحدة العقل. بهذا المعنى الخاص الذي ينسبه إليه خصومه وأكثر من ذلك فإنه لم يذكر أبداً أن العقل الذي لا يقبل الفساد أو الفناء يوجد خارج النفس، بل قال قولاً صريحاً بأن العقل الهيولاني والعقل الفعّال ليسا فانيين، وذلك لأنهما ليسا في الواقع سوى مظهرين مختلفين لذات واحدة غير مادية خالدة.

يمكن تفسير إلحاح الغربيين في التجنّي على فيلسوف قرطبة، وفي محاولة النيل منه، وإثقال كاهله بهذه الفرية وغيرها من صنوف البِدَع بأن مُلحِدِي أوروبا الذين أنكروا خلود النفس زعموا أنهم أتباعه، وذلك لأنهم عثروا في شروحه على بعض مبادىء فلسفة أرسطو التي تعضد حجتهم. ولكن هذا الادّعاء والإصرار على تشويه آراء ابن رشد والحرص على مهاجمته وتكفيره ليس دليلاً على صدق ما ينسبون إليه ولئن دلّ ذلك على شيء فإنما يدلّ على أمرين هما: جهل تلاميذه الأدعياء ورغبة أعدائه في الانتصار الرخيص عليه.

ولمّا أخذ «توماس الأكويني» يفنّد آراء الباريسيين المُلحِدين خُيِّل إليه أنه قد قضى على إحدى نظريات الفيلسوف المسلم. ولكنه لم يشأ التفرقة بين مسألتين مختلفتين كل الاختلاف. فإن وحدة

العقل شيء، وإنكار خلود النفس شيء آخر، إذ تقوم النظرية الأولى على إحدى نظريات الأفلاطونية الحديثة ونعني بها نظرية الفيض، وتقوم النظرية الثانية على مبدأ أرسطو القائل بأن المادة والصورة متلازمتان لا تنفكّ إحداهما عن الأخرى.

وقد تصدّى الأكويني للردّ على أصحاب النفس الكلية فنسبها إلى ابن رشد[1].

وكان ينبغي له أن ينسبها إلى أبي نصر فإن هذه النظرية شديدة الارتباط لديه بفكرة العقل الكلّي، وحقيقة ليست النفس الكلية لدى الفارابي سوى ذلك العقل الفعّال الذي تفيض منه النفوس الجزئية ثم تعود إليه إذا استطاعت. وعلى الرغم من هذه الخصومة وعنفها فإن هذا المفكّر المسيحي لمّا أراد أن يبرهن على خلود النفس لم يجد خيراً من مذهب ابن رشد، وكان في وسعه أن يستعين على ذلك بآراء ابن سينا أو الغزالي، بيد أنه آثر الاعتماد على نفس الأساس الذي بنى عليه أبو الوليد برهانه. فهو يسوّي مثله بين النفس والعقل فيقول: إن جوهر النفس الإنسانية عقل محض يتصل بالبدن ويتخذه آلة له في الوصول إلى المعرفة فليست النفس إذن مجرد صورة كباقي الصور، ولذلك فإذا تعطل البدن وتفرّق لم يكن ذلك سبباً في فناء النفس. ويقول في ذلك: يجب القول بأن النفس الإنسانية التي نطلق عليها اسم المبدأ العاقل ليست قابلة للفساد[2].

---

(١) الخلاصة اللاهوتية، Contra gentiles 11, cap. 83.

(٢) Sumtheol. 975 art. 6. contra gentites 11, cap 78, 79. et 82 Dc Anion qrt 74.

وهكذا سرعان ما تنقلب طبيعتها لديه. فبعد أن كانت صورة لجسم طبيعي تحتوي على الحياة بالقوة كما نصّ على ذلك في أكثر من موضع واحد أصبحت مستقلة وقائمة بذاتها ولم يعد اتحادها مع البدن اتحاداً جوهرياً، وقد فرّق «توماس الأكويني» في هذا المقام بين النفس الإنسانية والنفس لدى الحيوان، فقال: إن هذه الأخيرة إنما كانت فانية لأنها ليست قائمة بذاتها، على حين إن الصفة الجوهرية في نفس الإنسان لن تكون مستقلة بذاتها، وقد عبّر عن ذلك بقوله: «نقول إن النفس الإنسانية مبدأ غير جسمي قائم بذاته».

فهو وإن جزم بإلحاد ابن رشد وتطلّبه لجماعة من المسيحيين فإنه يتبع طريقة تفكيره ويرغب مثله عن آراء أرسطو في النفس لأنها تفضي لا محالة إلى إنكار خلودها أو على الأقل إلى تدعيم نظرية النفس الكلية، وهذا دليل على أنه كان يعلم آراء ابن رشد حقّ العلم وأنه تظاهر بعدائه ونقده في هذه النقطة لأنه سرعان ما يعود إلى آراء أرسطو في أكثر المسائل الأخرى.

١٣ ـ آراء توماس الأكويني في العقل:

لقد وجد «توماس» نفسه وجهاً لوجه مع عدد لا بأس به من الصعوبات عسيرة الحل عندما أراد أن يظل أميناً على تعريف أرسطو للنفس وعلى مبدئه القائل بأن المادة هي السبب في اختلاف الأفراد. وقد رأينا كيف أن ذلك التعريف كان لا يتيح البرهنة على خلود النفس بحال ما ورأينا كيف عدل عنه كثير من فلاسفة الإسلام. كذلك ذكرنا أن المبدأ القائل بأن المادة هي سبب الاختلاف بين

أفراد النوع الواحد قد أفضى إلى تلك البدعة الفارابية التي تنصّ على اشتراك جميع أفراد الإنسان في نفس واحدة وعقل واحد.

وكلّ هذه الصعوبات أمر لا ينفكّ عن الفلسفة الأرسطوطالية. فلما ارتضى «توماس الأكويني» تعريف أرسطو للنفس على علاّته لم يكن له بدّ من التخبّط وسط هذه الشبهات. غير أنه كان يتملّكه الحنق والغضب حيناً بعد حين فينقلب يسبّ أبا الوليد ويصفه بأنه شارح مُحرّض معوجّ التفكير، ونعتقد أنه لا يعرف خصمه، وأن غضبه غير المألوف ليس سوى الدليل على عجزه عن تفنيد نظريةوحدة العقل التي كان يعتنقها جمٌّ كبير من اللاتينيين الذين وصفوا أنفسهم ووصفهم الناس بأنهم تلاميذ ابن رشد. وإنما أقحم هذا الأخير إقحاماً في هذا الجدل بينهم وبين خصومهم من أمثال «توماس الأكويني» لأنهم وقعوا على ذلك النص الذي يعرض فيه الشارح الأكبر الصعوبات التي تترتب على الأخذ بمبدأ أرسطو سالف الذكر. فظنوا أن هذا هو رأي ابن رشد الحقيقي، ولذا فإن غضب «توماس الأكويني» ونقده لا يتجهان بحال ما إلى فيلسوف قرطبة، فإن هذا الأخير عرّف النفس على نحو مُخالف لكلٍ من أرسطو و«توماس الأكويني». ومن العجيب أن ينسب هذا المفكّر المسيحي إلى فيلسوفنا أنه قال بأن العقل نوع آخر من النفس وكان ينبغي له إن أراد الحق وما كان ذلك بعزيز عليه أن ينسب هذا القول إلى صاحبه الحقيقي وهو أرسطو كما يعلم حقّ العلم.

لقد سوّى أبو الوليد بين العقول الثلاثة فقال: إن النفس عقل في جوهرها وإن اختلفت مظاهر هذا العقل حسب اختلاف درجة

المعرفة لدى الإنسان فجاء «توماس الأكويني» يشوّه هذا الرأي الصريح الذي لا يحتمل تشويهاً فنسب إلى صاحبه رأياً لم يذهب إليه قط، وإذا صدّقنا توماس[1] فعلينا أن نسلّم معه بأن ابن رشد قال بأن السبب في المعرفة وهو العقل المنفعل أو الهيولاني ليس النفس أو أحد أجزائها، بل هو بالأحرى جوهر مفارق وحيد مشترك بين جميع الناس فيتّصل بكل واحد منهم بواسطة الصور الخيالية، وهكذا يحتوي الإنسان بناءً على ما ينسبه «توماس» إلى خصمه على ثلاث ذوات مختلفة هي: الجسم والعقل الهيولاني والعقل الفعّال ولا نظن إلا أن هذا نوع من الإيحاء الذاتي بمعنى أن «توماس الأكويني» ينسب إلى أبي الوليد رأياً يحاول هو الفرار منه، وذلك لأنه كان يعتقد أن ابن رشد يفرّق مثله بين النفس الإنسانية وبين كلٍّ من العقل المادّي والعقل الفعّال[2].

وكأنها قد غابت عنه الحكمة في إلحاح الفيلسوف القرطبي في محاولة التخلّص من مذهب الإسكندر حتى لا يفرّق بين العقل المنفعل وبين النفس.

وما يدعو إلى العجب أو إلى الإشفاق أن «توماس الأكويني» لم يقف عند هذا الحدّ بل نسب إليه أيضاً نظرية أخرى في الاتصال، فهو يزعم أن أبا الوليد ابن رشد قال باتصال العقل الفعّال الخارج عن النفس بالعقل الهيولاني وليس بغريب بعد هذا التشويه كله أن يبدو

---

(١) وحدة العقل: De unitate intellectus p.55.

(٢) الخلاصة اللاهوتية، جـ١، السؤال السابع والسبعون، الفصل الأول.

أبو الوليد لجورج ڤالا «George Valla» كرجل فظ غبيّ لعين[1].
وحقيقة ما كان أجدره بمثل هذه الأوصاف المقذعة لو كان ما نسبه إليه خصمه يعبّر حقيقة عن رأيه في هذه المسألة. لكن للأسف كان ابن رشد ضحية هذا الخلط فغدا هدفاً لهذا السُّباب المقذع لا لشيء إلّا لأن توماس كان يصرّ على اعتبار أن النفس ليست جوهراً كاملاً وأن تعريفها لا بدّ من أن يحتوي على معنى الجسم، وهذا هو السبب الذي صرفه عن التسوية مثل ابن رشد بين كل من العقل المنفعل والعقل الفعّال[2]، وقد هاجم هذا الفيلسوف المسلم على أنه يرى في وجوب التفرقة بينهما.

ولمّا كان الاتصال بين النفس والجسم اتصالاً جوهرياً في ظنه لم يجد بُدّاً من تحطيم وحدة النفس. فإن هذه لمّا كانت صورة للبدن فإنها لا تستطيع أن تصبح شيئاً واحداً مع أهم أجزائها وهو العقل. ويرجع السبب في استحالة هذا الأمر إلى أن هذا الأخير لا يستخدم عضواً جسمياً فلا يمكن تبعاً لذلك أن يقال عنه إنه صورة للبدن، ولا بدّ حينئذ من التسليم معه بأن النفس تحتوي على عقلين يختلف كلٌ منهما عن الآخر، وليس كلاهما جوهرها. كذلك قال إن هناك فارقاً بين أحد الأفعال وبين السبب في وجوده أو بينه وبين المبدأ الذي يفضي إليه أي لا بدّ من وجود فارق بين عملية الإدراك والعقل نفسه. ومعنى هذا أن العقل لا يمكن أن يتّحد مع الجوهر إلّا في حالة واحدة وهي الله وحده في حين أن العقل في المخلوقات

(١) Duhem, systeme de monde, T. IV. pages 560 - 562.

(٢) Sum théol, I9, liv art 3; lix art 2; lxxvII, art 2.

العاقلة قوة خاصة من قوى النفس[1]. ولكن ما سبب التفرقة هنا بين الذات الإلٰهية وغيرها من الذوات الروحية؟! ذلك لأن الماهية والوجود في الله تعالى شيء واحد بينما نجد أن الوجود يختلف عن الماهيّة في نفوس الملائكة وفي أرواح البشر[2].

ويبدو لنا أن ابن رشد كان أكثر من «توماس الأكويني» أمانة على مذهب أرسطو في هذه الناحية، وذلك لأنه لا يفرّق بين الماهية والوجود في الذوات العقلية ولأنه يسوّي بين العقل المنفعل والعقل الفعّال. ففي الوقت الذي نرى فيه أن الأول يسلّم بإمكان الحدس العقلي أي إدراك النفس لذاتها إدراكاً عقلياً محضاً نجد أن الثاني ينكر ذلك النوع من الإدراك ويفرّق بين الماهيّة والوجود والقوة والفعل في النفس الإنسانية فيجزم بأن هذه النفس تحتوي على عنصرين مختلفين تمام الاختلاف أحدهما يعدّ ماهيّةً ووجوداً بالقوة، ويعدّ الثاني وجوداً بالفعل وهما العقل المنفعل والعقل الفعّال.

وحينئذ فليس من الممكن أن نسوّي بينهما بحال ما. وبذلك يحاول «توماس الأكويني» الجمع هنا بين نظريتين مختلفتين إحداهما تُنسب إلى أرسطو وتفرّق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، والأخرى إلى ابن سينا وتفصل فصلاً باتّاً بين الماهية والوجود[3]. وقد طبّق هذا الشارع نظريته هذه على العقول المفارقة فقال إن عقل الملائكة ليس بجوهرها وماهيتها. فهي إذن لديه مركّبة من شيئين

---

(١) Ibid, I, 9, lxxix art. 7.

(٢) أخذ توماس الأكويني هذه التفرقة عن ابن سينا.

(٣) كان ابن سينا لا يفرّق بين الماهية والوجود في النفوس الإنسانية.

أحدهما يوجد بالقوة والآخر بالفعل.

ويجدر بنا أن نلاحظ أنه حينما يهاجم النظرية القائلة بوجود عقل فعّال مستقل عن النفس الإنسانية لا يذكر اسم أبي الوليد بل ينسب هذا الرأي إلى ابن سينا[1]. وذلك دليل واضح على أنه ما كان له ألاّ يعترف بأن تلك النظرية من صنع أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين، وإنّا لنرى في هذا المسلك نوعاً من الإنصاف غير المقصود لفيلسوف قرطبة إذ ما كان لـ «توماس الأكويني» أن يتردّد في نسبة هذا الرأي إليه لو وجد لديه أيّ إشارة - مهما بَدَت تافهة واهية - فإنه ألّف كتابه في «وحدة العقل» لكي يبرهن فيه على فساد آراء هذا الفيلسوف.

فمن الثابت إذن أن هذين الشارحين يتّفقان إلى حدٍّ بعيد في تحديد طبيعة العقل الفعّال وذلك لأنهما يصرّحان بأنه ليس ذاتاً خارجة عن النفس الإنسانية ويجزمان بأنه هو السبب في انتزاع المعاني وتجريدها من الصور الخيالية. ومع ذلك فإنهما يختلفان من جهة أخرى حين يقرّر «توماس الأكويني» أن هذا العقل أحد أجزاء النفس، وحين يؤكد فيلسوف قرطبة أنه هو النفس ذاتها على اعتبار أنها في جوهرها نشاط عقلي. ولكن على الرغم من هذا الاختلاف فهما أقرب الشرّاح في العصور الوسيطة إلى الفلسفة المشّائية إذ يفسّران نشأة المعرفة بأنها نتيجة للإدراكات الحسيّة.

ومهما يكن من أمر أمانتهما في عرض النظرية الأرسطوطاليسية

(١) الخلاصة اللاهوتية. Sum. theol I, 9, 79, art 4.

فقد أدخلا شيئاً من التعديل والتحوير فيها وبيان ذلك أن ابن رشد يذهب كما رأينا إلى أن النفس ذات كاملة، كما أن «توماس الأكويني» يفرّق فيها بين الماهيّة والوجود، وهذا شيء لم يقل به أرسطو، ولقد كان أولهما أقلّ اتّباعاً للفلسفة المشائية من الثاني عندما سوّى بين العقل المادي والعقل الفعّال، وكان ثانيهما أقلّ حرصاً على هذه الفلسفة من الأول عندما فرّق بين الماهية والوجود.

وهناك عقل ثالث لدى «توماس الأكويني» وهو العقل المكتسب ولا يختلف رأيه في هذا العقل عن رأي أبي الوليد اختلافاً كبيراً، فالعقل المكتسب يتألف لديهما من العقل المادي ومن الصور العقلية التي جرّدها العقل الفعّال من الأشياء الحسيّة[١]، وقد أطلق على هذا العقل الأخير اسم الذاكرة العقلية وهي التي ينكر ابن سينا وجودها حين يذكر أن النفس ليست خزانة للمعاني بل تفيض عليها هذه الأخيرة من ذات خارجة لا تضمن عليها بها كلما اتجهت إليها. وهناك فارق كبير بين هذين الرأيين وهو الفارق بين اكتساب المعرفة وبين قبولها عن طريق الفيض، فإذا وجّه «توماس» نقده إلى ابن سينا لا إلى ابن رشد فسبب ذلك واضح كل الوضوح، وإذا كان يميل إلى رأي هذا الأخير فذلك لأنه أكثر اتّساقاً مع مذهب أرسطو.

ولكن هناك فارقاً بين هذين الشارحين في تحديد طبيعة العقل المكتسب أو العقل بالفعل ـ وكِلا التعبيرين سواء لديهما ـ ذلك لأن «توماس» يقول بأنه خالد كالعقل الفعّال[٢]. ومعنى ذلك أن النفس

---

(١) Sum theol, 1, 9, 79, 1, 9. 84 art. 7.

(٢) Ibid. I. 989 art 5 ad Respondeo.

الإنسانية تحتفظ بعد مفارقتها للبدن بكل المعارف التي أدركتها في حياتها الدنيا، أما ابن رشد فيجزم بأن المعاني المكتسبة في هذه الحياة تندثر بعد الموت وهذا ما يعبّر عنه في كتاب «الفحص عن الاتصال بفساد العقل المكتسب».

فكلّ ما حاكته الأساطير والجُهّل حول اسم ابن رشد في أوروبا المسيحية لا يرتكز على أساس ما، ولقد أخطأ «توماس الأكويني»، أو لم يكن منصفاً في اختيار خصمه، فإن فيلسوفاً كابن سينا أو الفارابي كان أجدر بخصومته، ولكن ما كان له أن يُجيد الاختيار فقد كان مضطراً إلى الردّ على مُلحِدِي بني ملّته الذين كانوا يعتمدون على شُهرة الشارح الأكبر في تدعيم بِدَعهم ولو علموا وأنصفوا لاتخذوا ابن سينا أو الفارابي أو أرسطو نفسه عضداً لهم. ولو أنصف «الأكويني» لأظهر لهم أنهم يسيئون بزعمهم إلى الحقيقة وأن آراء ابن رشد في العقل كانت أبعد ما يكون عن آرائهم بدليل أنه قد ارتضاها لنفسه.

١٤ ـ موقف توماس الأكويني من وحدة العقل:

هاجم توماس آراء أهل جامعة باريس مرتين. فإنه يقال إن البابا الإسكندر الرابع طلب إليه حوالى سنة ١٢٥٧ أن يتصدّى للردّ عليهم وأن ينقد بِدعتهم التي أخذوها ـ كما يقولون ـ عن الفلسفة الإسلامية وعن أبي الوليد ابن رشد بصفة خاصة. ويقال أيضاً إنه ألّف كتابه المسمّى «الخلاصة ضد أهل جامعة باريس»[١] في هذا التاريخ

(١) Petitot saint Thomas d'Aquin. 89.

تقريباً. وإنّا لنميل إلى تصديق هذه الرواية لأنها تتّفق وسير حركة الإلحاد في أوروبا، وإخفاق «ألبرت» في القضاء عليها.

ويحتوي كتاب الخلاصة على فصلين يتصلان اتصالاً وثيقاً بالمشكلة التي نعالجها في هذا المقام وهي الفصل التاسع والخمسون والفصل الستّون من الجزء الثاني، ويزعم توماس في الفصل الأول منها أن ابن رشد كان يقول بأن العقل المادي جوهر روحي مفارق وليس صورة للبدن، ثم يعقب على ذلك بأن فيلسوف قرطبة كان يرى أن هذا الفعل يتصل بالإنسان بواسطة الصور الخيالية وأن المعاني العقلية بالفعل صور له، وأنه لا فرق هنا بين هذه المعاني وبين هذا العقل.

ولكن لنا أن نتساءل فنقول: هل نستطيع الثقة بأمانة هذا المفكّر وحُسْن عرضه لنظرية ابن رشد الخاصّة بالعقل المادي؟ حقّاً إن فيلسوفنا يقول بإن هذا العقل جوهر مُفارِق بمعنى أنه مستقل عن البدن وعن الصور العقلية التي يتقبلها. كذلك نعلم من جانب آخر أنه لم ينكر قطّ أن هذا العقل صورة للجسم. ومع ذلك فهناك ما يحول دون قبولنا لحجج «توماس الأكويني» فإن معنى الصورة عند هذا الأخير يختلف كل الاختلاف عنه لدى الشارح الأكبر لأن ابن رشد ينصّ على أن العقل المادي صورة للجسم من جهة أنه أحد مظاهر النفس وهي كما نعرف جوهر مستقل يتصل بالبدن. ولقد رأينا أنه أكد هذا الرأي في تلخيصه لكتاب النفس لأرسطو، وأنه سوّى بين كلٍ من العقل المادي والعقل الفعّال. أما معنى الصورة لدى «توماس» فهو معناه لدى أرسطو ولذلك ليس بعجيب بعد هذا كله أن

يسيء هذا المفكّر فهم مذهب ابن رشد إن عفواً وإن قصداً. ولم يكن بدٌّ من أن تتراكم الأخطاء ويتوالى سوء الفهم وبخاصة لأن كلاً من الخصمين يستخدم مصطلحات مخالفة عمّا يستخدمه الآخر.

وعلى هذا النحو استطاع «توماس» دون مشقّة ما أن ينسب إلى خصمه ما شاء من الأباطيل والآراء التي لم نجد لها أثراً في كتبه. فهو يزعم أن الفيلسوف القرطبي يرى أن العقل المادي جوهر عقلي مشترك بين جميع النفوس البشرية، ولا شك في أنه يخطىء الهدف كما فعل الرشديون اللاتينيون من قبل. وبيان ذلك أنه لم يستطع - أو لم يشأ - التفرقة بين أمرين هما: نظرية اتصال النفس بالبدن عند ابن رشد ونظرية النفس الكلية التي ذهب إليها فلاسفة آخرون يعلّمهم «توماس الأكويني» كلّ العلم وشتّان بين كلتا النظريتين. فإن أبا الوليد إذا تحدّث عن اتصال ما فإنه يتحدث عن اتصال العقل المادي بالعقل الفعّال وسنرى أن لهذا الاتصال معنىً خاصّاً يختلف اختلافاً تامّاً عمّا ذهب إليه الفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل. ذلك بأن الاتصال لدى الأول عقلي إنساني محض أي عملية عقلية تتم داخل النفس الإنسانية أولاً وآخراً، وأما الاتصال لدى الآخرين فذو دلالة أو اتجاه صوفي لأنه يزعم عنه يرفع الإنسان من عالمه الحسّي لينتهي به إلى مشارفة عالم الأمر الإلّهي.

ومن الواضح أن تعريف أرسطو للنفس كان أشبه بستار كثيف حجب عن عقل «توماس» حقيقة الأمر في مذهب ابن رشد فلم يرَ أن هذا الفيلسوف يضع أسس مذهب عقلي مجرّد من كل نزعة صوفية، وهذا هو السبب الذي من أجله أجهد «الأكويني» نفسه في البحث

عن الحجج للبرهنة على تفاهة آراء أبي الوليد ولإظهار أن فساد نظريته أشدّ ما يكون جلاءً ووضوحاً.

ومع كل ما بذله من جهد فإن تلك الحجج لتنهار جميعها واحدة تلو الأخرى أمام هذه النظرية الجديدة التي تقرّر أن هناك تدرجاً بين الوظائف النفسية من أدنى مراتب الإدراك إلى أسماها شأناً، أي من مجرّد الإدراك الحسّي للأشياء الخارجية حتى الحدس العقلي وهو إدراك النفس لذاتها كجوهر روحي مفارِق لكل مادة. فليس العقل المادي ذاتاً خارجة عن النفس ولكنه النفس ذاتها إذا نظر إليها من زاوية خاصّة.

ومن الغريب حقاً أن يعود «توماس الأكويني» بعد أن بذل كل ما بذل في نقد خصومه من اللاتينيين إلى هذه النتيجة التي سبقه إليها أبو الوليد فيتخذها قولاً فصلاً بينه وبين الملحدين من بني ملّته، ومعنى ذلك أنه لم يستطع إفحام أنصار بدعة العقل الكلّي إلّا بالاعتماد على رأي يختلف تمام الاختلاف عن آرائه الشخصية السابقة وذلك لأنه يقول كيف لنا أن نقبل وحدة العقل ونحن نعلم أن النفس في جوهرها عقل محض؟! وأن هذا العقل هو الصورة الحقيقية للبدن[1]؟ فما الذي دعاه إلى هذا التحوّل المفاجىء؟ ولماذا يهرع من جديد إلى آراء ابن رشد الحقيقية لكي يتخذها سلاحاً ضدّ تلاميذه الأدعياء؟ ألم يؤكد لنا توماس الأكويني أكثر من مرة أنه ليس ثمّة سبيل إلى التسوية بين العقل والنفس لأنه أحد

---

(١) Summa contra 9 entiles, Est igitur intellectus anlma fxmonis et per consequens forma ejus.

أجزائها؟ وعلى الرغم من هذا التناقض فليس لنا أن نُجهِد الفكر أكثر مما ينبغي في تلمّس أسباب هذا العدول. فإن لتوماس آراء مختلفة ومتناقضة وهو يستخدم ما يحلو له منها حسبما تدعو إليه الحاجة، ولو ذهبنا نحصي عليه تردّده لخرجنا عن الحدود التي رسمناها لأنفسنا في هذا الكتاب، فيكفي أن نقول إنه الآن في معرض الردّ على مُلحِدي بني ملّته، فما الذي يمنعه إذن من التنكّر لآرائه السابقة ما دامت الغاية تبرّر الوسيلة؟ وقد يتوقّع المرء أن ينسب هذا الفكر وهذا الرأي الجديد إلى صاحبه. ولكنه لم يفعل بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فزعم أن أبا الوليد شوّه فلسفة أرسطو، وأنه استغلّها أسوأ استغلال لأنه يذكر أن العقل المادي يوجد لدى الطفل، وحقيقة لا ندري لماذا يجد توماس مغمزاً ومطعناً حيث لا مغمز ولا مطعن؟ وهل من التناقض في شيء أن تكون النفس لدى الطفل مجرد استعداد للمعرفة والإدراك وأن تصبح عند البالغ قدرة على تجريد معاني الأشياء واستيعابها وإدراك ذاتها؟

ومما يدلّ دلالة واضحة على أن مسلكه هذا مسلك مؤقت دعت إليه الحاجة ولا ينمّ عن فكرة واضحة ثابتة أنه عدل عنه في نفس الكتاب الذي ألّفه لتنفيذ آراء ابن رشد المزعومة، فإنه يقول في الفصل الستّين من كتاب «الخلاصة ضدّ أهل جامعة باريس»: إنه لا بدّ من التفرقة بين العقل والنفس لأن هذه الأخيرة ليست جوهراً كاملاً بل هي صورة للبدن وهي تحتوي إلى جانب ذلك على شيئين مختلفين كل الاختلاف يوجد أحدهما بالقوة ويوجد الآخر بالفعل وهما العقل المنفعل والعقل الفعّال وكلاهما وظيفة من وظائفها.

أفبعد هذا كله يحقّ لمثل هذا المفكّر أن يأتي ويدّعي أنه يهاجم ابن رشد ويهدم نظريته مع أن هذا الفيلسوف المسلم كان يرى أن حقيقة الإنسان هي نفسه لا بدنه وأن لهذه النفس مظاهر شتّى فأحياناً توجد بالقوة وأخرى بالفعل؟!.

وربما كان «لتوماس الأكويني» بعض العذر لو جمع أبا الوليد وأبا نصر وابن طفيل في مسلك واحد، ولكنه أبى على العكس من ذلك إلاّ أن يخصّ الأول منهم بكل عنايته وخصومته ولو سلّمنا جدلاً أن نقده يصيب هدفاً ما فليس من الممكن أن يكون ذلك الهدف سوى هؤلاء الذين عجزوا عن فهم فلسفة ابن رشد ونعني بهم مُلحِدي باريس أو متدينيهم. أما الأوّلون فلأنهم نسبوا إليه ما هو منه براء، وأما الآخرون فلأنهم وإن علموا آراءه الحقيقية وأحسنوا استخدامها للردّ على آرائه المزعومة فقد آثروا أن يكتموا وجه الحق في مذهبه لأن هذا المسلك كان في صالحهم.

ولقد سنحت لتوماس فرصة أخرى يهاجم فيها نظرية وحدة العقل، ذلك أنه عاد إلى هذه المسألة بعد ثلاث عشرة سنة تقريباً أي سنة ١٢٧٠ ميلادية ومع ذلك فإن خصومه في هذه المرة كانوا هم أنفسهم خصومه في المرة الأولى، وذلك لأنه يقول: لقد كتبنا أشياء كثيرة ضدّ هؤلاء منذ زمن طويل. ولكن لمّا كان هؤلاء لا يُقلِعون عن تبجّحهم في إنكار الحقيقة فقد عقدنا العزم على الكتابة من جديد تلك هي العبارة التي قدّم بها كتابه الجديد الذي أطلق عليه اسم «وحدة العقل ضدّ الرشديين من أهل باريس». وليس ثمّة ريب في أن هذا الكتاب كان ردّاً على «سيجير دي برابانت»، ولذلك فليس

من الممكن أن يكون موجّهاً إلى ابن رشد نفسه وبطريقة مباشرة.

وفي الواقع لا يهاجم هذا المفكّر نظرية وحدة العقل إلا على اعتبار أنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنظرية النفس الكلية. وإذن نجد أن هذا النقد لا يتجه بحال ما إلى أبي الوليد ابن رشد. فإن هذا الأخير وإن اعترف بقوة حجج هؤلاء الذين يذهبون إلى القول باتحاد جميع أفراد البشر في عقل واحد فإنه يدفعها بقوله إن كل نفس عقل فعّال وإن لكل شخص نفسه الخاصة به. وبذلك يتخلّص من الصعوبة التي وقع فيها غيره لأنه يرى أن النفس كجوهر روحي مستقل عن البدن تختلف عن غيرها بذاتها وكأن كل نفس نوع قائم بذاته.

ومن الغريب أن «توماس الأكويني» لا يتورّع عن الاستعانة بآراء ابن رشد مع إصراره على رميه بالفرية الكبرى. أما تلك الحجة الجديدة التي استعارها من فيلسوف قرطبة فهي أن اختلاف الصور الخيالية التي يستخدمها الأشخاص في التفكير دليل على استقلال العملية العقلية لدى كل منهم وبيان ذلك كما سبق أن بيّنا أن المرء إذا فكّر في معنى خاص كالإنسانية مثلاً فإنه يتمثّله في صورة خاصة أي إنه يطبقه على نموذج أو صورة خيالية معينة وتختلف هذه الصورة أو ذلك النموذج بطبيعة الحال باختلاف الأشخاص الذين يفكّرون.

ويعترف «توماس الأكويني» أنه وجد هذه الحجة في شروح ابن رشد للجزء الثالث من كتاب النفس. وقد وصفه بالتمويه والخداع والرياء لأن هذه الحجة لا تعبّر ـ كما يزعم ـ عن رأيه الحقيقي وللمرء أن يتساءل: وأيّ حاجة دعته إلى الخداع والتمويه وبخاصة إذا كان الأمر بصدد أحد شروحه للفلسفة الأرسطوطاليسية؟

إنها لو وُجِدت في كتاب تهافت التهافت أو في أيّ كتاب آخر من كتبه الشخصية كمناهج الأدلة أو فصل المقال لجاز لخصومه ومُهاجِميه أن يدّعوا أنه مخادع ومموّه، ولكننا نعجز والحقّ عن معرفة السبب الذي دعاه إلى سلوك هذا المسلك في شرح كتاب النفس.

لقد أجهد «توماس» نفسه كل الجهد حتى يعرض علينا خصماً لا خُلُق ولا ضمير له. ولكن ابن رشد كان أكثر عدلاً مع خصومه وأشدّ حرصاً على تلمّس الأعذار لهم إن أخطأوا، وأسرع الناس إلى الثناء عليهم إن أصابوا. وربما لم يكن «لتوماس» بدٌّ من أن يبرهن كيفما كان الأمر على تمويهه وخداعه ولا شكّ في أن جريرة أبي الوليد لديه كانت من النوع الذي لا يُغتَفَر لأنه كان عاثر الجدّ حين انتسب إليه تلاميذ أدعياء ووكّل أمر نقده إلى قضاة ليسوا عدولاً مثله. ولقد كان هذان العاملان معاً سبباً في بقاء الأسطورة الرشدية حتى يومنا هذا. فلئن قال فيلسوفنا رأياً يتّفق مع العقائد الدينية كل الاتفاق في أحد كتبه كتهافت التهافت أو مناهج الأدلّة، قيل لنا احذروا ما يقول ولا تعتقدوا شيئاً مما يُذكَر وقد يذهب بعضهم إلى حدّ أن يصف مثل هذه الكتب بأنها قد أُلِّفَت من أجل الجدل والمناقشة وأنه ينبغي أن نلجأ إلى شروحه لكتب أرسطو لنعلم رأيه الحقيقي[1]. وقد يقول آخرون: إن كتاب مناهج الأدلّة لم يكن يرى إلاّ تملّق العامّة والمتدينين. ولكن إذا اتفق أن نصّ ابن رشد على أن هناك فروقاً شخصية في العمليات العقلية لدى الأفراد دون أن يكون ذلك مناقضاً في شيء لروح مذهبه في تفسير المعرفة الإنسانية فإن خصومه لا

(١) هذا هو رأي أرنست رينان جوتييه.

يتورّعون عن رميه بالمخاتلة والرياء.

وحقيقة ليست هناك مخاتلة من جانبه ويمكننا القول بأن «توماس الأكويني» إما مخطىء وإما متحامل وذلك لأن ابن رشد وإن سلّم بأن المعاني الكلية لا تختلف باختلاف الأشخاص فإنه يعترف بوجود فروق بينهم في تصوّر هذه المعاني واستحضارها في الخيال. إن عموم المعاني الكلية هو ما يطلق عليه هذا الفيلسوف اسم العقل المكتسب أو العقل بالفعل وهذا هو معنى وحدة العقل لديه كما تبيّن لنا ذلك في أول هذا الفصل وليس ثمّة سبيل إلى القول بأنه كان يؤكد هذه الوحدة فيما يتعلق بكلٍ من العقل المادي أو الفعّال، كما يحاول «توماس» أن يرغمنا على اعتقاد ذلك، إن طبيعة النفوس البشرية واحدة ولكن ليس معنى ذلك أنها متّحدة بالفعل وأنها تكون نفساً واحدة أو عقلاً كلياً وذلك لأن النفس في مذهب ابن رشد كائن روحي قائم بذاته ولأنها تبدو بمظاهر أو وظائف شتّى.

إن المصادر التي اعتمدنا عليها لَكثيرة العدد، وإنّا لنشعر بشيء من السأم في العودة إليها حيناً بعد حين، ولئن وجد المرء وقتاً للرجوع ـ لو شاء إلى هذه النصوص التي نشير إليها فسوف لا يكون أقلّ منّا استهجاناً للمسلك الذي ارتضاه خصوم ابن رشد وغضباً من شناعة الأسطورة التي حِيكت حول اسمه إن في الغرب وإن في الشرق. وهل لنا أن نثق بريتان أو بجوتيية أو بتوماس الأكويني أم ينبغي أن نعود إلى المصادر الأولى لكي نبحث عن الحقيقة دون أن نكون متأثرين بنزعة دينية أو بهذه الأخطاء المتراكمة منذ القرون الوسطى؟ أليس من حُسْن السياسة في البحث أن نتصفّح كلّ ما كتبه

الفيلسوف القرطبي حتى نكوّن لأنفسنا فكرة صادقة وواضحة عن نظريته المنسّقة التي لا عَوَج فيها ولا اضطراب؟

وسوف نزيد علماً برأيه الحقيقي في مسألة العقل عندما نأخذ في تحليل نظريته في الاتصال بين العقل المادي والعقل الفعّال. فليست هذه النظرية إلّا تفسيراً لما نطلق عليه اسم الحدس العقلي أو ما يسمّيه أبو الوليد إدراك النفس لذاتها. ويمكننا القول بأن هذه العملية العقلية الأخيرة هي خلاصة مذهب الفيلسوف القرطبي في شرح المعرفة الإنسانية.

وما كان من المستطاع بحال أن يرقى «توماس الأكويني» إلى هذه القمة فإن إدراك النفس بجوهرها لا يتّفق مع آرائه فيها. فإنه كان يرى أن اللحم جزء من ماهيتها، ولكن يذكر له أيضاً أنه كان يصف النفس في قليل من الأحيان على نحو يقرّبه من الشارح الأكبر. ومع ذلك فقد كانت تلك الأحيان شطحات أو خلسات لا يستقر عليها «الأكويني» إلا قليلاً. فمثلاً نعثر لديه على مثل هذه العبارة «وإن النفس جوهر وهي بطبيعتها صورة لجوهر آخر»[1]. إن توماس يتأرجح بين تعريفين للنفس أحدهما أرسطوطاليسي والآخر إسلامي. غير أن ذلك لا ينقذه من التناقض. وها هو ذا مثال لذلك فإن النص الذي سنورده يحتوي على شقّين أحدهما أرسطوطاليسي والآخر إسلامي، فقد قال هذا المفكّر[2]: «ومع ذلك فمن الواضح أن النفس العاقلة تتّحد بحسب طبيعتها بالبدن كصورة له ومع ذلك فإنها تعود

---

(١) Sum. theol, 1, 76, art, 2.

(٢) Ibid, I, 9, art 5. ad. 2 m.

إلى وجودها الخاص إذا تهدم البدن». وقد تلافى ابن رشد مثل هذا التناقض حين قال: إن النفس جوهر روحي قائم بذاته وصورة للبدن في وقت واحد.

أما فيما يعلق بالحجج التي أوردها «توماس الأكويني» لبيان فساد الرأي القائل بأن العقل الفعّال مشترك بين جميع أفراد البشر فإنها لا تتجه بحال إلى فيلسوف قرطبة بل إن أتباع نظرية الفيض أحقّ بها منه ولو أن توماس كان منصفاً لوجّهها إلى أبي نصر الفارابي أو إلى ابن سينا أو إلى الغزالي، ولكن كيف له أن يكون مُنصِفاً وقد أخذ على عاتقه هدم فلسفة ابن رشد مهما كلّفه الأمر؟

ومما يدلّ على حدّة الخصومة بينه وبين تلاميذ ابن رشد الأدعياء أنه أصرّ على موقفه هذا مع علمه بحقيقة نظرية العقل لدى هذا الفيلسوف المسلم. فقد عرض هذه النظرية عرضاً صحيحاً في كتابه المسمى الخلاصة اللاهوتية حين قال: «إن العقل الفعّال يخلق المعنى الكلّي بتجريده من المادة وليس معنى ذلك أنه واحد لدى جميع أفراد البشر، ومن الممكن اعتباره كذلك تبعاً لمسلكه من جميع الأشياء التي يتّخذها نقطة بدء لتجريد المعنى العام»[1].

وهذا هو ما كان يقوله أبو الوليد بصدد وحدة العقل، ويمكن التعبير عن هذه الوحدة بعبارة حديثه، إذا قلنا إن التركيب النفسي لدى مختلف أفراد الجنس البشري من نوع واحد، فكيف لا يُرمى إذن «توماس الأكويني» بتهمة العقل الكلّي ما دام يعترف هو الآخر

---

(١) Ibid, I, 9, 76, art, 2 ad 2m.

بوجهة نظر خصمه الألدّ؟ إنه ليعترف بأن الإدراك العقلي يمرّ بمراحل مختلفة، فهو يوجد بصفة كامنة أو بالقـوة كما يقول ثم يظهر بصفة فعليـة وتساعـده على ذلك بعض العـوامل الأخرى ويعني بهـا الإحساسات والصور الخيالية.

ولكن لئن اتفق الخصمان على تفسير تدرّج الوظائف العقلية على النحو السابق، فإنهما يفترقان آخر الطريق، وذلك لأن ابن رشد كان يرى أن النفس إذا أدركت معاني الأشياء المادية استطاعت إدراك ذاتها في آخر الأمر. وإنما كان ذلك أمراً مُستطاعاً لأنها كائن مستقل على الرغم من وجود بعض الصلات بينها وبين الجسد، وإذا أدركت النفس ذاتها لم يعد ثمّة مجال للتفرقة بين المدرِك والمدرَك، أي بين العقل والمعقول، وذلك لأنه لا يمكن التمييز حينئذ بين مظهرين مختلفين؛ أحدهما بالقوة، وأحدهما بالفعل. أما «توماس الأكويني» فإنه وإن اعترف بأن العقل يدرك بنفسه، فإنه يرفض نظرية الحدس العقلي رفضاً باتّاً فيقول إن النفس تستطيع إدراك عملياتها العقلية ولكنها تعجز عن إدراك جوهرها على حقيقته لأن اللحم يدخل في تعريفها وهو جزء من ماهيتها.

فإذا نحن بحثنا عن السبب في الاختلاف بين هذين المفكّرين وجدنا أنه يرجع إلى عدم اتفاقهما في تعريف النفس، وربما كان هذا الاختلاف أحد العوامل الثانوية التي أدّت إلى عدم فهم «توماس الأكويني» مذهب خصمه على حقيقته أو التي ساعدته على تشويهه.

ومهما يكن من شيء فإن «توماس» يقف في منتصف الطريق

فيكتفي بوصف عملية التجريد الخاصّة بانتزاع المعاني من الأشياء الحسيّة ولم يكن مذهب ابن رشد المثالي ليُغريه مع أنه ليس في هذا المذهب ما يدعو إلى الريبة أو يوصَف بالإلحاد. إنه مذهب نفسي مثالي يقف فيه الشعور أو «الأنا» على شخصيته وتنمحي فيه كل فكرة تدلّ على الازدواج لأن المعقول والعاقل شيء واحد وقد كان فيلسوفنا المسلم يرى في هذا الحدس العقلي سعادة المرء في أثناء الحياة الحاضرة.

وإنه لمن الخطأ الفاحش أن اختار أنصار الفلسفة الأرسطوطاليسية في أوروبا ابن رشد ليجعلوه حامل لواء إلحادهم ومروقهم. ولقد وقف «رينان» بثاقب فكره على هذا الأمر وهو أن فيلسوف قرطبة كان عبّر عن شخصيتين مختلفتين كل الاختلاف في الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى. فهو من جهة المُلحِد الزنديق، وهو من جهة أخرى الشارح الأكبر. ولقد قال «أسين بالاسيوس» الذي أخذنا عنه هذه الفكرة الأخيرة: «إني أعتقد أنني برهنت على أن القدّيس «توماس» لم يرَ سوى الوجه الثاني لهذه الشخصية المزدوجة، وفضلاً عن أنه كان أبعد الناس عن أن يكون ضحية للخطأ الذي وقع فيه «المدرسيون» الآخرون الذين نسبوا إلى ابن رشد آراء المارقين من اللاتينيين فإنه عرف كيف يقدّر له التوفيق المتّسق بين الدين والعقل الذي أخذه عنه كاملاً»[١]. وقد قال «أسين» أيضاً: «إن الأكويني لم يشارك أهل ملّته في وصف ابن رشد

---

(١) El Averroismo teologico de santo Tomas d, Aqnino, zaragoza 1904, p. 319 et suiv.

بالكفر ومع ذلك فإننا نرى من جانبنا أنه مسؤول إلى أكبر حدّ عن خلق الأسطورة الرشدية في الغرب لأنه كان يستطيع الردّ على أكبر خصومه من الباريسيين ونعني به «سيجير دي برابانت» دون أن يقحم أبا الوليد في مثل هذه الخصومة.

١٥ ـ الصفات الإلّهية:

بعد أن عرضنا أدلة وجود الله عند الأكويني ننتقل الآن إلى الحديث عن صفات الله كما يراها. ولا شك أن حديثه عن هذه الصفات مرتبط كل الارتباط بالنتائج الطبيعية والمنطقية لأدلته على وجود الله من جهة أن البرهان الأول انتهى إلى أن الله هو المحرّك الأول الذي لا يتحرك ومن ثَمَّ يكون عقلاً خالصاً، والبرهان الثاني يؤكد الوجود الضروري لله، والثالث يؤكد العلّة الفاعلية لله كفاعل مطلق، والرابع يؤكد الكمال المطلق لله، أما الخامس فيتعلق بالحكمة الإلّهية وهكذا.

ولكي ندرك الصفات الإلّهية إدراكاً حقيقياً ينبغي أن يكون لدينا عقل خالص خالٍ من كل ما هو مادّي وخالٍ من شواغل المادة، لكنّا لا نستطيع الحصول على هذا العقل. وبسبب ذلك فإن معرفتنا بهذه الصفات تقوم بنفي الصفات الخاصة بالموجودات عنه. فإذا كانت هذه الموجودات محدودة قلنا إنه لا محدود، وإذا كانت قابلة للانفعال قلنا إنه غير منفعل، وإذا كانت مركبة قلنا إنه بسيط، وإذا كانت متغيّرة قلنا إنه عقل خالص. أي إن وسيلتنا هنا أن ننسب

إلى الله كل الصفات التي تدلّ على الكمال الإلّهي وذلك بطرح صفات النقص عنه.

ومن جهة أخرى فقد ذكرنا أن الموجودات متفاوتة في جمالها وكأنها نِسَب وهذه تدلّ على أن مَن صنعها ترك أثراً منه فيها. ولهذا فإننا في هذه الحالة نستطيع أن نصف الله بكل الصفات الكاملة الموجودة في الموجودات مع بيان أنها متحقّقة بكاملها في الذات الإلّهية. فإذا كان الموجود يتصف بالجمال قلنا إن الله جميل كله أو هو جمال كله، وإذا كان الموجود متّصفاً بالعِظَم قلنا إن الله عظيم، وإذا قلنا إن الموجود قادر فإن الله قادر قدرة مطلقة عليم علماً مطلقاً حيّ بحياة مطلقة أو حيّ فوق الحياة وقادر فوق القدر... إلخ.

وسوف نعرض الآن بعض صفات الله بشيء من الإيجاز كما ذكرها الأكويني في كتابه «مجموعة الردود على الخوارج».

بدأ الأكويني حديثه عن الصفات الإلّهية مبيّناً أننا لا نستطيع أن نصف الله بأيّة صفة إيجابية لأننا لا نعلم شيئاً عن «حقيقة» الذات الإلّهية فنحن أدركناها من خلال أفعالها. أي إن بيننا وبينها حجب. ولهذا فكلّ الصفات التي ينبغي أن نؤكّدها هنا هي الصفات السلبية. فقد انتهى إلى أن كل الموجودات تتحرك وهذا يشير إلى أن الله غير متحرّك... كل الموجودات تفسد والله لا يفسد فالصفات هنا لا تصف الطبيعة الإلّهية بقدر ما ترفع عن الذات تصوّرات فاسدة قد تسيء إلى الذات وعلى ذلك نقول:

إن الله أزلي ما دام غير متحرك وهو غير متبدّل ما دام لا يحتوي

على عنصر قابل موجود بالقوة والله جوهر نفسه لأنه إذا لم يكن كذلك لما كان كائناً بسيطاً بل يكون حينئذ مركّباً من جوهر ووجود. فلا فرق في الله بين جوهره ووجوده وليست في الله حوادث عارضة ويستحيل أن تتجزأ ذاته وهو لا يقع تحت جنس من الأجناس، ولهذا استحال علينا تعريفه ومع أنه لا يدخل تحت أيّ جنس من الأجناس إلّا أنه حاوٍ لكل كمالات الأجناس ويفضّلها في الكمال. أي إن الأشياء تشبه الله من جهة وتختلف عنه من جهات أخرى.

والله كله خير وهو عبارة عن خير نفسه. فهو الخيّر في كل ما يوصف بالخير. وهو عاقل وأفعاله العقلية هي نفسها جوهر. فهو يعقل بجوهره وهو يعلم نفسه بنفسه علماً كاملاً.

وعلى الرغم من أن العقل الإلّهي لا تركيب فيه، فالله يعقل أشياء كثيرة، وقد يبدو ذلك إشكالاً عسيراً لكن حلّ هذا الإشكال هو أن الأشياء التي يعقلها ليس فيها وجود متميّز ولا هي كائنة بذاتها كما ظن أفلاطون لأن صور الأشياء الطبيعية لا يمكن وجودها ولا تصوّرها بالعقل وهي مستقلة عن المادة ومع ذلك فلا بدّ لله أن يعقل الصور قبل الخلق، ليخلق الأشياء على غرارها، إن فكرة العقل الإلّهي الذي به يعقل الله نفسه هي نفسها فكرة كلمة الله وهي ليست فقط صورة لله وهو معقول بل هي كذلك صورة لكل الأشياء التي يكون الجوهر الإلّهي شبيهاً بها وبناءً على ذلك ففي إمكان الله أن يتصوّر بعقله أشياء كثيرة وذلك بكونه يتصوّر نوعاً واحداً معقولاً وهو الجوهر الإلّهي وبكونه كذلك يعزم عزمة واحدة معقولة وهي الكلمة الإلّهية.

إن كل صورة (هي) كائن كامل بمقدار ما هي شيء إيجابي

والعقل الإلّهي يشمل في جوهره ما يناسب كل شيء على حِدَة وذلك بكونه يفهم أين يشبهه ذلك الشيء وأين لا يشبهه. مثال ذلك أن الحياة - لا المعرفة - هي جوهر النبات وإذن فالنبات يشبه الله في كونه حيّاً ولا يشبهه في كونه لا معرفة له والحيوان يشبه الله في أن له معرفة لكنه لا يشبهه في كونه لا عقل له. وهكذا يختلف المخلوق عن الله دائماً في جانب سلبي.

إن الله يعقل الأشياء كلها في لحظة بعينها وليست معرفته تقوم على ترابط المعاني كلّا ولا هي تنتقل من فكرة إلى فكرة أو تلحق الحجة بالحجة فالله هو الحقيقة نفسها[1].

على أن الله إذا كان متّصفاً بالعلم وهو كذلك - فإن المشكلة الآن هي: كيف يدرك الله العالم؟ كيف يدرك الأحداث التي تقع كل يوم؟ هل يدرك الله الجزء أم يدرك الكل؟ هل يجهل الله الأجزاء أم لا يجهلها؟ وهل معرفته للكل تتضمن معرفته للجزء أم لا؟ لقد قلنا إنّ علم الله كامل ثابت، فكيف نوفّق بين هذا المفهوم وبين علمه بما يحدث؟

ويزيد من هذه المشكلة صعوبة عدّة اعتبارات أساسية منها:

أ - الجزئيات مادية فكيف يمكن لما ليس مادياً أن يدركها؟

ب - الجزئيات متغيّرة في وجودها، فقد تكون بالقوة وقد تكون بالفعل، ولهذا يصعب على مَن له علم ثابت كلّي أن يدركها.

---

(١) راجع رسّل، ص ٢٣٩ - ٢٤٠، يوسف كرم، ص ١٩.

جـ ـ وجود هذه الجزئيات وجود احتمالي عارض ولا يمكن أن تدرك إلاّ وهي كائنة، فكيف يمكن إدراكها وهي ممكنة مرة وموجودة؟!

د ـ فيما يتعلق بما يحدث عن الكائنات المريدة نجد أن ما يحدث يخضع للإرادة أولاً، ولا يمكن لغير صاحب هذا الفعل أن يدرك ما يحدث إلاّ بعد حدوثه. فكيف يدرك الله مراد إرادة الإتيان؟!

هـ ـ الجزئيات لا حصر لها، فكيف يمكن أن يحصرها علم؟!

و ـ بعض الجزئيات لا ينبغي للعلم الإلهي أن يدركه، لأن العلم الإلهي أشرف من هذا البعض، فكيف يعكّر صفوه بهذه الوقائع الشرّيرة؟!

وقد أجاب «توما الأكويني» على ذلك بقوله كما ذكر رسّل:
إن الله يعرف الجزئيات باعتباره سبباً لها، وهو يعرف الأشياء التي ليست موجودة وجوداً فعلياً كما يعرف الصانع الشيء المصنوع قبل أن تتم صناعته وهو يعرف الأشياء العرضية التي ستقع في المستقبل لأنه يرى كل شيء في الزمان كأنه واقع في الوقت الحاضر وذلك لأنه هو نفسه خارج عن حدود الزمان وهو يعرف ما يدور في عقولنا وما تعتزمه إرادتنا ويعرف الأشياء التي لا نهاية لعددها على الرغم من أن ذلك فوق مقدورنا نحن البشر، وهو يعرف الأشياء التوافه لأنه ليس ثمّة شيء تافه من كل نواحيه إذ إن لكل شيء جانباً سريعاً وإلاّ فلو كان الأمر غير ذلك لما عرف الله غير نفسه.

وفضلاً عن ذلك فإن نظام الكون غاية في السموّ ويستحيل معرفة هذا النظام بغير معرفة كل شيء حتى التوافه. وأخيراً فإن الله يعلم الأشياء الشرّيرة لأن معرفة أي شيء مما يتّصف بالخير يتضمن معرفة خيره وهو الشر.

معنى هذا أن الأكويني يرى أن العلم الإلّهي علم حال الزمان، وهو أشبه بشريط سينمائي صُوِّرَت عليه أحداث العالم بالنسبة إلى الله من أول ابتدائه حتى آخر موجود فيه وحينما يتحرّك هذا الشريط ونشاهد نحن الأحداث فإنها تكون جديدة كل الجدّة بالنسبة لنا. أما الله من حيث إنه هو الذي أخرج هذا العالم فإنه لا يوجد شيء جديد بالنسبة له لأنه كما قلنا خلق العالم بموجوداته ورسم لكل فرد دوره، وما يقوم به المرء الآن قد يكون جديداً كل الجدّة بالنسبة له لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة لله إن العناية الإلّهية لا يمكن لها أن تتوقف عند الكليات ولا يمكن لعلم الله أن يكون علماً بالكليات لا بالجزئيات بل ينبغي على المرء أن يقول: إن العناية الإلّهية مثلها مثل المثُل الإلّهية تستهدف بالضرورة الجزئيات. لكن الجزئي لا ينفصل قطّ عن النظام الذي يتدرّج تحته، والترتيب الذي يوجد فيه. فترتيب الشيء ونظامه هو جزء من هذا الشيء، ومن ثمّ فإن مَن صنع الكون قد عرفه وإن يكون قد تنبأ (به) وقد أراد ما يوجد في العالم حتى أدنى التفصيلات الجزئية[1].

ليس في استطاعتنا أن نقول إن الله لا يعلم الجزئيات طالما أن لديه أفكاراً عنها.

---

(١) رسّل، ص٢٠٩.

ولا نستطيع أن نقول إنه لا يستطيع أن يعرف الجزئيات أو لا يستطيع أن ينظّم هذه الجزئيات تجاه ذاته طالما أن قدرته ـ مثل وجوده لا متناهية.

كلا ولا يمكن أن يُقال من ناحية أُخرى إنه لا يريد أن يعلمها طالما أن إرادته هي إرادة الشمول الكلّي للخير ومن ثم فجميع الموجودات أيّاً كان نوعها منظّمة ومرتّبة تجاه الله بواسطة عنايته الإلّهية لأنه طالما أنه هو مبدؤها فلا بدّ أن يكون هو كذلك غايتها[1].

وليس معنى ذلك أن يدرك الله كل موجود على حِدَة بحسب أحواله إذ يكفي أن نقول هنا إن الأكويني يرى أنه يكفي أن يضع الله قانون النوع حتى قانون الفرد المندرج تحت هذا النوع.

وليس هذا صحيحاً، فالأفراد يتمايزون فيما بينهم، فلو أن الله أدرك الفرد بحسبانه نوعاً لكان معنى ذلك أيضاً أن يدرك النوع بحسبانه جنساً، وهكذا يختلف العلم عن المعلوم فليس صحيحاً ماقيل من أن العناية الإلّهية تراقب كل عصفور جزئي وترعاه دون أن تلتفت إلى ما يميزه ـ كفرد ـ عن غيره من العصافير الأخرى[2].

فالتمييز الفردي هنا جزء أساسي وأمر هام في معرفة الفرد، قد لا يكون له دخل في معرفة النوع لكن الثواب والعقاب والبعث سوف يكون للفرد لا للنوع. وهكذا تبقى صعوبة إدراك الجزء من خلال العلم الكلّي لله.

---

(١) جلسون، ص ٢١١.

(٢) جلسون، ص ٢١١.

وقد عرض يوسف كرم صفة العلم الإلّهي عند الأكويني على الوجه الآتي، أما العلم فيجب إضافته لله. ويتضح ذلك أولاً، من كون العلم كمالاً وكون الله كاملاً. وثانياً، من أن السبب في كون موجود ما عارفاً هو تجرّده عن المادة حتى يقبل الصورة المعنوية للشيء المعروف. وتتفاوت المعرفة بتفاوت حال التجرّد والله في غاية التجرّد عن المادة فهو بالغ غاية المعرفة. وثالثاً، من أن الله العلّة الفاعلية الأولى فلا بدّ أن يكون لمعقولاته وجود سابق في علمه. وعلى ذلك فالله يعقل ذاته لأنها مجرّدة معقولة ويعقل ذاته لا بقوة متمايزة من الذات لأن ليس فيه شيء بالقوة ولكنه فعل محض فلا بدّ أن يكون فيه العقل والمعقول واحداً بعينه من جميع الوجوه وأن يكون تعقّله عين ماهيته وعين وجوده. والله يعرف غيره في ذاته هو من حيث يعرف جميع الأحوال التي تقبل ذاته المشاركة فيها بوجهٍ ما من أوجه المشابهة... يبقى أن نتصوّر علم الله بالمماثلة فنقول إنه ليس تدريجياً كعلمنا ولكنه حاصل دفعة واحدة لحضور الذات الإلّهية لذاتها حضوراً تامّاً. وعلى ذلك يعرف الله الحوادث بحسب وجودها الحاضر فيه، ومنها الحوادث المستقبلة بالنسبة إلى عللها القريبة، ويعرف القضايا دون تركيب ولا تفصيل والمركبات دون تأليف ولا تقسيم لأن ما في شيء فهو فيه بحسب حال ذلك الشيء والله بسيط كل البساطة فيجب أن تكون صور الأشياء فيه على هذه الحال[1].

---

(١) كرم، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

١٦ ـ مشكلة الخلق:

قلنا فيما سبق إنَّ أقصى خصائص الدين المنزل أنه جاء بفكرة الخلق. وقلنا إن هذه الفكرة فكرة دينية وليست فكرة فلسفية، ولمّا كان توما الأكويني حكيماً دينياً في المقام الأول فإنه آمن بفكرة الخلق، آمن بأن الله خلق العالم كله من غير مادة سابقة، خلقه بعلمه وقدرته وإرادته.

وهو يرى أن الله لم يخلق جزءاً من العالم قبل خلقه الجزء الآخر لأن العالم خلق مرة واحدة. أما عن بيان كيفية الخلق فإن الأكويني لا يقف عند هذه النقطة كثيراً لأنه لا قِبَل له بها كإنسان بصفة عامة، وإنما هو يرى أن الله بخلقه العالم لم يتغير ولم تنفذ طاقته أو يصيبه كَلَلٍ وما إلى ذلك مما يحدث للبشر. كما أنه بخلقه العالم لم يزدد شيئاً من الكمال. لأن الكمال هنا قد حدث بالنسبة إلى المخلوق لا إلى الخالق والكمال الذي يضاف إلى الموجود يعني أن الشيء لم يكن حاصلاً على أمر ما ثم أضحى حاصلاً عليه، ولهذا فإن الله بخلقه العالم لم يطرأ عليه أي جديد لأنه أوجد من جهته كما قال الإمام الغزالي ما كان قادراً عليه. فالكمال يضاف هنا إلى المقدور إلى المخلوق لا إلى الخالق. موجوداً لا إلى الخالق. لأن المخلوق بعد أن كان موجوداً في العلم الإلّهي صار موجوداً في حيّز الوجود الواقعي الخارجي.

ويرى الأكويني ـ في محاولة منه لتفسير الكثرة عن الواحد ـ أن الله لم يفض عنه العقل الأول، ثم الثاني بواسطة الأول، ثم الثالث

بواسطة الثاني كما تقول نظرية الفيض والصدور، فهذه النظرية يرفضها القدّيس توما الأكويني. ورأيه في هذا أن الكثرة كثرة الموجودات حدثت عن الله من حيث إن الله عقل خالص وهو بعينه المعقول الخالص ومن خلال تعقّل الله (العقل الخالص) لذاته (المعقول الخالص) حدثت صورة مماثلة كل المماثلة للذات الإلّهية (الابن أو الكلمة). ومن خلال هذه الكلمة أو الأثر بدأت كل الصور وهكذا.

ويتّضح من ذلك أن الأكويني وإن كان قد رفض نظرية الفيض والصدور كما فهمها ابن سينا ومن قبله الفارابي إلاّ أنه بالتأكيد قد أفاد منها كل الإفادة، فهو يرفض أن يكون الخلق في اتجاه طولي فحسب كما قال ابن سينا والفارابي ورأيه أن الخلق تمّ في كل الاتجاهات الطولية والأفقية. والأمر هنا شبيه بأشعة الشمس من جهة أنها تنتشر في كل الاتجاهات مرة واحدة ونورها يتعدّد، وهي واحدة والأشياء من خلالها توجد دون أن تفقد شيئاً من جوهرها... فالله عنده خلق العالم من تعقّله لذاته... وهذا يفسّر لنا من ناحية ثانية أنه يكفي أن يعلم الله ذاته حتى يعلم العالم. فتعقّل الله لذاته يخلق صورة مماثلة له، وهذه الصورة الأولى (الأثر أو الكلمة) تشمل الوجود وتشمل أيضاً المعرفة، ففعل التعقّل الأول يتضمن وجود الممكن ويتضمن أيضاً معرفة هذه الموجودات التي كانت ممكنة وأصبحت واجبة. بعبارة أخرى لمّا كانت الموجودات كلها متضمنة في الكلمة، ولمّا كانت الكلمة حاصلة عن الله وهو محيط بها علماً، فإن ذلك يعني إيجاده الموجودات وإدراكها له. هنا نجد أن عملية المعرفة لا

تنفصل عن عملية الوجود. فثمّة تساوٍ ومعيّة بين الإيجاد وبين المعرفة. فوجود الأشياء ملازم لمعرفتها مرتبط بوجودها، إن العلم لا يتأخر عن الوجود، والوجود لا يسبق المعرفة، وإذا كان ثمّة موجودات لا حصر لها فإن هذه الموجودات ترفع إلى مجموعة الصور الحاصلة عن الكلمة، لكن لا شك أنه في البدء كان الكلمة أولاً!!!.

إن الأفكار موجودة عند القدّيس توما الأكويني بوصفها الصور التي على غرارها صنعت الأشياء جميعاً. إنها موجودة في الله ولا توجد خارجه كما هي الحال في الفلسفة الأفلاطونية، وطالما أن كل ما هو في الله هو الله نفسه، :إن هذه الأفكار، أو هذه المُثُل هي بهذا المعنى متّحدة مع الله في هوية واحدة.

وبعبارة أخرى فهي تعبّر عن ماهيّة الله بمقدار ما تعرف هذه الماهيّة تحت شكل ما لأن الله هو الوجود بالذات. إن ماهيّته هي مبدأ إنتاج الأشياء جميعاً ما عدا نفسه. فالله لا يعرف نفسه كنمط لفكرة ما، إن الفكرة تظهر عندما يعرف الله ماهيته بوصفها مبدأ المخلوقات التي سوف تكون هي المشاركات الممكنة له.

وبهذا المعنى فعلى الرغم من أن ماهيّة الله واحدة وهو يعلمها بذاته على ما هي عليه ففيه توجد أفكار كثيرة متعددة بتعدّد المخلوقات. إن الله يعرف ماهيّته الخاصّة بطريقة كاملة. وهو من ثَمّ يعرفها بكل الطرق التي يمكن أن تُعرَف بها. وهذه الماهية لا تُعرَف كما هي في ذاتها فحسب لكنها تعرف بوصفها قابلة للمشاركة

بطريقة ما، ولكن كل مخلوق هو نمط معين من المشاركة في الماهيّة الإلّهية ونمط معين من التشابه مع هذه الماهية، وعلى هذا النحو فمن حيث إن الله يعرف ماهيّته الخالصة بوصفها شيئاً يمكن تقبّله أو مُحاكاته بواسطة المخلوقات، فإنه يعلمها إذن بوصفها النموذج أو المثال لهذه المخلوقات[1].

وإذا كان الأكويني قد توقف أمام كيفية الخلق، فإنه أيضاً توقف أمام مشكلة الزمان، هل العالم قديم أم حادث؟ إن الأدلة عند الأكويني فيما يتعلق بما إذا كان الزمان قديماً أم حادثاً أدلة متكافئة، فالله خلق العالم لا في زمان، ومن ثَمّ يكون العالم موجوداً حيث لم يكن ثمّة زمان. لكن الزمان من جهة أخرى مرتبط بوجود العالم بحيث لا يوجد زمان بلا عالم ولا عالم بلا زمان. ولهذا فإن حدوث العالم يعني حدوث الزمان.

وعندي أن هذه المشكلة غاية في الدقّة إذ إن القول بقدّم العالم أو حدوثه بالنسبة لله قول لا معنى له. فالله كان موجوداً فحسب وهنا لا نستطيع القول بـ القدم أو الحدوث لأن هذه المصطلحات أجزاء أساسية من الزمان ولا معنى لها إلاّ بالزمان. فإذا كان الله قد أوجد العالم فإن العالم يكون حاصلاً عن الله ومعه زمانه (زمان العالم) فقبل زمان العالم لم يكن ثَمّة زمان. ولهذا إذا كان القِدَم يعني الوجود لا في زمان فإن العالم من هذه الناحية يكون قديماً لكن قِدَمه ليس مساوياً لقِدَم الله، ومن جهة أخـرى إن وجود العالم ومعه زمانه يتضمن سبق الذات الإلّهية للعالم ومن ثم يكون العالم حادثاً.

---

(١) جلسون، ص ٢٠٥.

إذا كان الأمر كذلك فإن توما يكون بعد أن أدرك عجز العقل الإنساني عن البتّ في هذه المسألة لأن الأدلّة متكافئة فإنه لجأ إلى الدين الذي يقول بحدوث العالم في زمان وأن الزمان حادث شأنه شأن العالم. ومن هنا كان قول توما الأكويني في النهاية إن بدء العالم قابل للإيمان غير قابل للبرهان ولا للعلم.

أما عن إرادته خلق هذا العالم فإن الأكويني يرى أن هناك انسجاماً بين القدرة والعلم والإرادة الإلّهية فالله قادر وعالم كما أشرنا، وهو كذلك متّصف بالإرادة وإرادته هي جوهره والموضوع الذي تنصبّ عليه تلك الإرادة هو الجوهر الإلّهي وحين تتّصل إرادة الله بذاته فكأنما قد أراد سائر الأشياء، كذلك لأن الله هو غاية كل شيء وهو يريد حتى الأشياء التي لم توجد بعد، وهو يريد وجود ذاته وخيريّة ذاته، أما سائر الأشياء فعلى الرغم من أنه يريدها إلاّ أنه لا يريدها بالضرورة والله إرادة حرّة ويمكن أن نجد المبرر العقلي لكل إرادة يريدها دون أن يكون هنالك سبب يستلزم حدوث تلك الإرادة وهو لا يريد أشياء مستحيلة في ذاتها، مثال ذلك أنه يستحيل أن يجعل التناقض صادقاً. ولم يكن القدّيس توما موفّقاً كل التوفيق في المثل الذي يسوقه لشيء يجاوز حدود القوة الإلّهية نفسها لأنه يقول إن الله لم يكن يستطيع أن يجعل من الإنسان حماراً[1].

أما عن قدرة الله فإن الأكويني في حديثه عن خلق الله للعالم أوضح أن هذه القدرة قدرة مطلقة لكن لا ينبغي أن يُفهَم من هذا أن القدرة الإلّهية تصنع المستحيل فهناك أمور هي في حدّ ذاتها متناقضة

---

(١) رسُل، ص ٣٤٣.

ومن ثَمَّ لا يقدر عليها الله، ومن هذه الأمور التي يسوقها الأكويني قولـه إنه يستحيل على الله أن يكون جسماً (لاحظ أن الله تجسّد في المسيح!!!)، أو أن يغيّر نفسه، ويستحيل عليه أن يخفق وأن يلحقه التعب وأن ينسى وأن يندم أو يغضب وأن يحزن. ويستحيل عليه أن يجعل إنساناً بغير روح أو أن يجعل زوايا المثلث لا تساوي قائمتين، وأنه يستحيل أن ينسخ الماضي وإن يرتكب الآثام وأن يخلق إلّهاً آخر، أو أن يجعل من نفسه كائناً غير موجود.

والموجودات عند الأكويني مؤلّفة من مادة وروح (يقصد الكائنات الحيّة)، والمادية فانية، أما الروح فخالدة باقية. وعنده أن الملائكة لا أجساد لها، وبينما يقول بخلود الروح الإنساني نجد أنه ينكر بقاء الروح الحيواني فهو يرى أن روح الحيوان فاسدة بفساد بدنه.

وعنده نجد أن الروح لا تنتقل مع الجراثيم المنوية بل تخلق روح جديدة لكل إنسان جديد. وذلك ينطوي على أمر مُشكل للغاية وهو حين يولد إنسان من لقاء رجل وامرأة لقاء بغير زواج فإن الله يبدو كأنما كان شريكاً في عملية السفاح، لكن هذا الاعتراض ظاهري فقط، فهناك اعتراض خطير أقلق الأكويني ولم يجد له حلاً كما أقلق من قبل سلفه أوغسطين وهو أن الروح هي التي تقترف الخطيئة، ولمّا كانت الروح لا تنتقل في التناسل بل تخلق روح جديدة لكل إنسان جديد فكيف يمكن لروح خلقت خلقاً جديداً أن تَرِث خطيئة آدم[1]؟.

---

(١) رسّل، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

وقد عبّر يوسف كرم عن إرادة الله خلق العالم وعلاقة ذلك بالزمان فقال: إن الله لا يريد بالضرورة إلاّ ذاته وإنه يريد غيره بالاختيار. فهو ليس يريد بالضرورة أن يكون العالم ولا أن يكون أزلاً ولا أن يكون حادثاً، وهكذا يحسم الخلاف الطويل العنيف!!! بين أنصار القِدَم وأنصار الحدوث ذلك بأن البحث العقلي في الإرادة الإلّهية لا يمكن أن يتناول سوى الإرادة الضرورية، أما الاختيار فليس يكشف عنه سوى الله، وقد فعل إذ أوحى بأن العالم حادث. ولكن من جهة العقل البحث، الأزل والحدوث ممكنات على السواء ولا سبيل إلى إقامة البرهان على ضرورة أحد الحدّين للآخر. فلئن كان الله منذ الأزل علّة كافية للعالم، وكان فاعلاً بذاته على ما يقوله أنصار الأزلية إلاّ أنه ليس يلزم من ذلك جعل العالم صادراً عنه إلاّ بحسب ما استقر في إرادته. أما أدلة أرسطو فليست برهانية وقد صرّح هو في كتابه الجدل بأن مسألة أزلية العالم من المسائل الجدلية [1].

أما عن مشكلة الشرّ الموجود في هذا العالم فيعالجها الأكويني من منطلق الكمال الإلّهي. فنحن نقول إن الله هو الكامل وهو الخير الأقصى وهو الوجود الخالص ولا يمكن لأيّ موجود من الموجودات الأخرى (بما في ذلك الابن) أن يصل إلى درجة الذات الإلّهية في كمالها. معنى هذا أن ما عدا الله هو بمعنى ما ناقص، أو أن هذا الوجود أو ذاك ليس كاملاً كمال الذات الإلّهية، وعلى ذلك فإن الشرّ يجب أن يفسّره على أساس أنه هذا الشيء الضروري الذي يفترق به

---

(١) يوسف كرم، ص ١٦٥.

المخلوق عن الخالق. فالشرّ أمر عارض لكنه أساس في الوجود بمعنى أنه ليس مقصوداً لأنه سلب للوجود فحسب، لكنه مع هذا الوسيلة الوحيدة التي تفصل الخالق عن كل ما عداه. الموجودات إذن أقلّ في كمالها من الله، لكن من الملاحظ من جهة أخرى أن هذه الموجودات متفاوتة فيما بينها من جهة الكمال. وهنا نجد أن الموجودات تترتب بحسب كمالها من حيث الترتيب التنازلي أو تترتب من جهة الشرّ أو النقص من حيث الترتيب الصاعد أي إن الموجودات تترتب من جهة صلتها بالله من حيث القُرْب والبُعْد. فالموجودات الأقرب إلى الله أكثر كمالاً من تلك الأخرى البعيدة عنه (لاحظ أن القُرْب والبُعْد لا صلة لهما بالمكان) فنجد على القمة الكلمة أو الأثر باعتباره معقولاً صرفاً أو خالصاً لأنه صورة لله مشابهة لله تمام المشابهة!! ثم نجد الملائكة التي هي أرواح خالصة لكنها لا تصل في درجة بساطتها ومعقوليتها إلى درجة الابن أو الأب. وكذلك نجد الإنسان يليه الحيوان ثم النبات. وهكذا (نلاحظ أن الأكويني يقول بوجود موجودات لا مادة لها كالملائكة وعقول الكواكب الأرسطية). ومن الواضح هنا أن الأكويني قد أفاد من نظرية العشق الأرسطية فالموجود الأدنى يسعى إلى التشبّه بالموجود الأعلى منه، فالفرد يميل إلى النوع، والنوع إلى الجنس، والموجودات كلها تعشق الله وتميل إلى التشبّه به إذ هو غاية كل شيء.

والسعادة البشرية ليست ـ كما يقول رسّل في معرض حديثه عن رأي الأكويني ـ متوقفة على لذائذ الجسد والجاه والمجد والثروة والسلطان الدنيوي أو على خيرات البدن كلها، ولا تكون الحواس

مقرّاً لها. إن السعادة الأخيرة للإنسان لا تتألف من أفعال تتمثل فيها الفضيلة الأخلاقية لأن هذه الأفعال وسائل، وإنما تتألف تلك السعادة من التأمّل في الله. على أن العلم بالله كما هو حاصل للكثرة الغالبة من الناس لا يكفي، ولا يكفي كذلك أن تعلم به علماً قائماً على البرهان العقلي. بل يكفي أن تعلم به علماً صادراً على الإيمان. فنحن في هذه الحياة لا نستطيع أن نرى الله في جوهره ولا أن نظفر بالسعادة الأخيرة، أما في الآخرة فسنراه وجهاً لوجه (لا بالمعنى الحرفي...) ولن يحدث ذلك بفضل قوانا الطبيعية، بل بفضل ضوء إلهي وحتى عندئذ لن يُتاح لنا أن نراه كاملاً وبرؤية الله نصبح مُشاركين في الحياة الأبدية أعني في الحياة التي لا تقع في حدود الزمان[1].

١٧ ـ مشكلة المعرفة:

يرى الأكويني أن مشكلة المعرفة هي مشكلة النفس الناطقة ولا نستطيع أن نتحدّث عن المعرفة إلاّ من خلال حديثنا عن النفس، وهو هنا يرى أن النفس لا مادية أولاً، وأنها جوهر مستقل قائم بذاته ثانياً[2].

هذه النفس لها قوى متعدّدة منها ما هو خاصّ بها وحدها، ومنها ما هو موجود لها من حيث وجودها في بدن. بعبارة أخرى إن

(١) رسل، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.
(٢) الخلاصة اللاهوتية، البحث ٧٥، الفصل الأول، ص ٢٥١، مجلد ٢، وكذلك الفصل الثاني، ص ٢٥٩.

للنفس قوىً بعضها دائم ثابت خالد وبعضها يفنى بفناء البدن العامل لها، فقوى النفس الحسيّة (الموجودة لها من حيث هي في بدن) الخارجية والداخلية تنتمي إلى النفس لاتصالها بالبدن. أما قوى النفس العقلية فخالدة لا تفنى لأنها لا توجد من أجل البدن الحامل لها. بل تنتمي إلى طبيعة النفس ذاتها. ولهذا ذكر الأكويني أن النفس الإنسانية مُفارِقة من وجه، وغير مُفارِقة من وجه آخر فهي مفـارقة بحسب قوتها العقلية لأن هذه ليست قوة من قوى البدن لأن التعقّل لا يتمّ بآلة بدنية. وأما أنها ليست مفارقة بل حالّة في البدن فذلك يرجع إلى كونها صورة للبدن وأنها غاية التناسل الإنساني على حدّ تعبير الأكويني[١].

النفس إذن تنقسم قسمة اعتبارية إلى نفس حسّاسة ونفس عاقلة. والقوة الحسّاسة تنقسم إلى حسّ خارجي وحسّ داخلي، والحواس الخارجية خمس، وكذلك الداخلية أيضاً.

أما العقل فينقسم إلى ثلاثة أقسام: عقل هيولاني، وعقل بالفعل، ثم العقل الفعّال.

وقوى النفس هذه يمكن أن ترتّب إمّا بحسب الكمال، وإما بحسب التولّد الطبيعي. فإذا رتبناها بحسب التولّد الطبيعي بدأنا من قوى النفس النامية ثم الحيوانية وأخيراً العقلية. أما إذا رُتّبت بحسب الكمال وجدنا القوى العقلية متقدمة على القوى الحسيّة (الحيوانية) من حيث إن الكامل متقدّم على الناقص. ولذلك فهي تدبّرها

(١) الخلاصة اللاهوتية، م ٧٦، ف ١، ص ٢٧١.

وتهذّبها وتوجّهها، ثم يلي هذه القوة الحسيّة التي تتقدّم بدورها القوة النباتية.

وقد أثبت الأكويني قوى الحسّ الباطني على الوجه التالي.

إن حياة الحيوان الكاملة تتطلب أن يتصوّر الشيء لا في حال حضور المحسوس فقط، بل في حال غيبته أيضاً. وهذا معناه أن الحيوان لا يقبل فحسب صور المحسوسات الخارجية حالة حضورها، بل إنه أيضاً يستثبتها ويحفظها أيضاً. ويضيف أن الإستثبات والحفظ لا بدّ أن يكون بواسطة قوّتين متباينتين لأن القبول غير الحفظ فما به يحفظ غير ما به يقبل.

ويرى الأكويني أن من قوى الحسّ الباطني ما يدرك غير المحسوس من خلال المحسوس ذاته، وهو هنا يشير إلى قوة الوهم حيث قال لا بدّ للحيوان من أن يدرك هذه المعاني (كالحبّ والكره) التي ليس ينالها الحسّ الظاهر... ولا بدّ لهذا الإدراك من مبدأ آخر، لأن إدراك الصور المحسوسة يحصل عن تأثير حسّ بخلاف إدراك المعاني المذكورة. وعلى هذا فإدراك الصور المحسوسة إنما هو للحسّ الخالص والحسّ المشترك... واستثبات هذه الصور أو حفظها هو الخيال أو الوهم اللذين هما واحد. لأن الخيال والوهم خزانة للصور المُدركة بالحسّ، وتصوّر المعاني لا ينالها الحسّ هو إلى القوة المتخيلة وحفظها إلى القوة الحافظة التي هي خزانة لهذه المعاني، بدليل أن مبدأ التذكّر يحصل في الحيوان وعن معنىً من هذه المعاني ككون الشيء ضارّاً أو موافقاً حتى إن المعنى الذي

إليه يتجه اعتبار الحافظة هو أيضاً من جملة هذه المعاني»[1].

ويرى الأكويني أن الإنسان يشارك الحيوانات في أمرين:

الأول : هو تأثر كلٍّ منهما بالمحسوسات الخارجية فالإنسان ومعه سائر الحيوانات ينفعل عن المحسوسات الخارجية.

الثاني : إن الإنسان يدرك بالاشتراك مع الحيوانات الأخرى المعاني من خلال المحسوسات، غير أن ما يميّز الحيوان من الإنسان في هذا الصدد هو أن الحيوانات تدرك هذه المعاني (كالخوف والألم واللذّة) بغريزتها الطبيعية. أما الإنسان فإنه يدرك هذه المعاني عن طريق القياس. ولذلك فإن القوة المدركة للمعاني عند الحيوان تسمّى متخيلة ويقابلها في الإنسان القوة المفكّرة.

ويرى توما الأكويني أن المعرفة الإنسانية كلها تبدأ من العالم المحسوس... إننا لا نستطيع في هذه الحياة أن نشكّل تصوّراً ما لم نتلقاه أولاً من انطباع حسّ معين، ولا حتى أن نعود بعد ذلك إلى هذا التصوّر دون أن نلجأ إلى الصور التي خلّفها الحسّ في خيالنا. فهناك إذن علاقة طبيعية وتناسب جوهري بين العقل البشري وطبيعة الأشياء المادية. وينتج من ذلك أنه حتى إذا ما سلّمنا بوجود مُثُل معقولة خالصة مثل المُثُل الأفلاطونية فإن القول بأن طبيعتها ذاتها تضعها بعيداً عن متناول حواسّنا يجعل من المستحيل اعتبارها موضوعاً طبيعياً للعقل، وعلى ذلك فإننا إذا حذفنا المُثُل الأفلاطونية

---

(1) الخلاصة اللاهوتية، م ٧٨، ف ٤، م ٢، ص ٣٢٦.

من المجال الطبيعي للمعرفة البشرية فإن ذلك يعني أن نحذف جميع الموضوعات المشابهة أيًا كان نوعها، أعني أن نحذف جميع الموضوعات التي تتجاوز التجربة الحسيّة[1].

بل إن توما الأكويني أقرّ ما قاله أرسطو من قبل من أن مَن فَقَدَ حسّاً فَقَدَ علماً مؤكّداً أن مبدأ معرفتنا الطبيعية هو الحسّ أولاً[2].

العقل إذن يبدأ معرفته اعتماداً على الحسّ ولا يستطيع العقل الإنساني أن يتذكر شيئاً نسيه إلاّ إذا أحضر صورته الخيالية، أو ما يماثلها لديه. لأن المعرفة الجزئية تستند في المقام الأول إلى الحسّ، والمعرفة العقلية (الكلية) لا وجود لها إلاّ من خلال الحسّ أيضاً من حيث إن مهمة العقل هي استخلاص الكل من الجزء.

ويرى الأكويني أن المعرفة الحسيّة أقدم لدى المرء من المعرفة العقلية، فالجزء من هذه الناحية يسبق الكل، ولولا الجزء ما وُجِدَ الكل، فحصول الكلّي للنفس لا بدّ أن يتمّ عند الأكويني من خلال الاعتماد على الحسّ ولا يصحّ ان يتمّ البتّة عن أيّ طريق آخر. . وأظهر ما يكون البدن ضرورة للنفس العاقلة لأجل فعلها الخاص الذي هو التعقّل لأنها ليست تتوقف في وجودها على البدن. فلو كانت مفطورة على أن تقبل المُثُل المعقولة بفعل بعض المبادىء المُفارِقة ولا تقبلها من الحواسّ لم يكن بها حاجة إلى البدن في التعقّل فلم يكن في اتصالها به فائدة.

---

(١) جلسون، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٢) الخلاصة، م ١، ب ١٢، ف ٤، ص ١٤٦.

العقل إذن عند الأكويني لا يُعرَف إلاّ بواسطة الحسّ وعن طريقه. وكما أنه لا غِنى للحسّ عن العقل فإنه لا غنى للعقل عن الحسّ إذ إن حاجة العقل إليه ضرورية.

هذا العقل يتعلّق عند الأكويني بالموجود على الإطلاق، وكونه بالقوة أو بالفعل إنما يرجع إلى علاقته بهذا الموجود أو ذاك. وبناءً على ذلك ذهب إلى أن العقل الإلّهي كله فعل خالص وليس فيه شيء بالقوة. ذلك أن نسبته إلى الوجود الكلّي نسبة الفعل للموجود بأسره. أي إن العقل الإلّهي هو نفس الذات الإلّهية التي يوجد فيها كلّ موجود. وما يفصل العقل الإنساني عن العقل الإلّهي عدّة أمور:

١ ـ إن العقل البشري ليس هو عين الإنسان لأن الإنسان ليس كله عقلاً خالصاً أو صرفاً.

٢ ـ إن العقل البشري مُخالِط للمادة ومُلازِم لها بمعنى ما، وهو لهذا ينفعل عنها ويتأثر بها والانفعال دليل على أنه ليس كله فعلاً بل فيه شيء بالقوة.

٣ ـ إن العقل البشري ينمو بواسطة الخبرة والتجربة وليس كذلك العقل الإلّهي.

٤ ـ إن العقل البشري يكون من البداية قوة صرفة غير مميّز بين الأشياء، إذ هو أشبه بصحيفة بيضاء ولم يكتب عليها شيء بعد، وليس كذلك العقل الإلّهي.

ويرى الأكويني أن العقل الإنساني لا ينقل نفسه من حالة القوة

إلى الفعل، بل لا بدّ من وجود قوة أخرى تُخرِجه من حالة الاستعداد إلى التعليم إلى حالة تحصيل العلم بالفعل وهذه القوة هي العقل الفعّال. ويرى الأكويني أن هذا العقل الفعّال ليس خارج النفس الإنسانية، وإنما هو قوة من قواها. ولهذا فإن ثمّة عقول متعددة بتعدّد النفوس البشرية. والعقل بالقوة حينما يتصل بالعقل بالفعل فإنه لا يتصل بشيء خارج عنه بل يتصل بنفسه!!.

ويستدلّ الأكويني على وجود العقل الفعّال داخل النفس لا خارجها بقوله: ليس ممكن أن يفعل شيء فعلاً إلّا إذا كان حالاً فيه حلول الصورة. وهذا معناه أنه إذا كان العقل الهيولاني يخرج من حيّز القوة إلى حيّز الفعل (العقل بالفعل) بواسطة عقل فاعل فإنه من الضروري أن يكون هذا الفاعل داخل النفس لا خارجها وإلّا كيف له أن يفعل فيها وهو بعيد عنها. وعلى ضوء ذلك قال ميخائيل ضومط في كتابه توما الأكويني... وأما العقل الفعّال فقد تحوّل مدلوله عند توما عمّا كان عليه عند العرب، ففي نظر توما ليس العقل الفعّال آخر العقول المُفارِقة، ولا هو قوة واحدة لكل الناس خارجة عن كل فرد منهم، إنما هو خاصّة من خواص العقل البشري، عقل كل فرد بما هو قادر على الإدراك الذي به تنعتق المعرفة البشريّة من ربقة المحسوس الجزئي وتبلغ إلى المعقول الكلّي[1].

وقد ترتّب على ذلك قول الأكويني بأن المعلومات التي

---

(١) ميخائيل ضومط، ص ٣٣، ولاحظ أن رأي ضومط هنا غير دقيق ولا يخلو من مبالغة في القول لأن ابن رشد ذكر أن العقل الفعّال داخل النفس لا خارجها.

يحصّلها الإنسان والصور التي يدركها لا توجد خارج النفس حالة حبستها عن الردّ، بل إنها تكون مخزونة في الداخل، فمن شأن القوى العقلية أن تحفظ الصور التي أدركتها ويكون الحفظ خاصّاً بها بعكس ما ذهب كل القائلين بأن العقل الفعّال خارج الإنسان لا داخله.

ومع أن الأكويني جعل للعقل مكانة رئيسية في مذهبه إلاّ أنه قد وضع لهذا العقل حدوداً معينة. وقد تمثّل ذلك في قوله إن المعرفة ليست فطرية في النفس فالمعرفة تُكتَسب من خلالة الخبرة والحياة اليومية. وهذا معناه أن الإنسان بقدر ما يزداد خبرة يزداد علماً ومعرفةً، وبقدر ما يعمل عقله ويجتهد بقدر ما يحصل العلوم والمعارف.

كذلك فإن الأكويني رغم احترامه للعقل إلاّ أنه لم يرفع من شأنه على حساب الحسّ، فالعقل مَدين بقدر هائل من العلوم والمعارف إلى الحسّ. وقد رأينا أنه تابع أرسطو في قوله إنّ مَن فَقَدَ حِسّاً فَقَدَ علماً.

أضف إلى ذلك من جهة ثالثة أن الأكويني أقرّ واعترف بأن العقل الإنساني عاجز عن أن يحيط علماً بالله أو أن يدركه تمام الإدراك. فقد قال إن الجوهر الإلّهي ليس غريباً تماماً عن العقل المخلوق. ولا شك أن الجوهر الإلّهي يقع بعيداً عن متناول العقل البشري، أو هو يجاوز الحدّ الذي يستطيع هذا العقل بلوغه. لكن السبب هو أنه أعلى منه بطريقة لامتناهية وليس السبب أنه غير قابل للمعرفة من الناحية الصورية.

إن القدرة النَشِطَة للعقل فيما يتعلق بموضوعه الخاصّ، والتي يمكن أن تؤدّي به إلى ترتيب كل معارفه بالنسبة لوجود الله يصاحبها إمكانية مكمّلة لها وهي إمكانية فهم أو إدراك هذا الوجود الإلّهي نفسه التي تضعه بعيداً وتجعل وجوده خارج متناول العقل البشري، ونعني بتسميتها إمكانية لأنها لا تملك في ذاتها قدرة الارتفاع عن ذلك المستوى ما دام الموضوع المناسب للعقل يتكوّن في العالم المحسوس. وفضلاً عن ذلك فحتى لو أننا قلنا إن موضوعه الخاص هو المعقول الخالص فإنه لن يستطيع حتى في هذه الحالة أن يصل بطريقة طبيعية إلى الوجود الإلّهي ما دام وجود هذا العقل البشري نفسه ليس إلاّ وجوداً عن طريق المشاركة فسوف يظلّ الموجود الإلّهي في نطاق يجاوز نطاقه ويعلو على قدراته بطريقة لامتناهية.

وإذا كان لنا أن نلخّص رأي الأكويني في مشكلة المعرفة لقلنا:

١ ـ يرى الأكويني أن الحسّ والعقل وسيلتان أساسيتان في المعرفة.

٢ ـ الحسّ الإنساني ينقسم إلى حسّ ظاهر وحسّ باطن.

٣ ـ العقل الإنساني ينقسم قسمة اعتبارية إلى عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل فاعلي.

٤ ـ العقل الإنساني يبدأ معرفته من العالم المحسوس صاعداً منها إلى العالم المعقول.

٥ ـ العقل الإنساني ليس بوسعه أن يدرك حقيقة الذات الإلّهية إذ إنه يعجز عن إدراكها.

٦ ـ وفيما يتعلق بوجود العقل الفعّال فقد ذهب الأكويني إلى أنه قوة من قوى النفس ومن ثَمَّ فهو يتعدّد بتعدّدها ولا وجود له خارج الإنسان.

٧ ـ المعرفة الإنسانية ليست فطرية في الإنسان بل هي مكتسبة ولو كانت فطرية لما جهلنا الأشياء أولاً، ولما لجأنا إلى الحواس لإدراك العالم الخارجي ثانياً.

١٨ ـ الأخــــلاق:

تنقسم الأفعال الصادرة عن الإنسان إلى نوعين: أفعال صادرة عن الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً بحيث تصدر عنه بعد رَوِيّة وتأمّل ونظر، وأخرى تصدر عنه بدون رَوِيّة وهي صادرة عنه باعتباره كائناً نامياً حسّاساً فحسب كتحريك اليد ومضغ الطعام وغير ذلك.

والفعل الخلقي هو الذي يصدر عن الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً في المقام الأول، وهو يصدر عنه من حيث إنه كائن حرّ مُريد مختار، فالأخلاق كما نعلم تفترض الحرية تفترض الحضور العقلي. فحيث لا عقل لا أخلاق. وبدون حرية فلن نستطيع الحديث عن الأخلاق.

والإنسان باعتباره كائناً أخلاقياً يسعى إلى غاية معينة يحقّقها فإذا كان الفعل البيولوجي يعني إشباع الحاجات الأوّلية وبقاء النوع الحيواني، فإن الغاية من الفعل الخلقي ينبغي أن تكون تحقيق السعادة للإنسان بحيث من خلال هذه الأفعال يكون الإنسان سعيداً.

يرى الأكويني أن سعادة المرء لا تتحقّق إلّا من خلال العقل الإنساني لأن العقل يعني الحرية والإرادة. وتتجلّى النزعة الدينية عند الأكويني حينما جعل الغاية القصوى والسعادة المطلقة هي في مشاهدة الله ورؤيته... الأشياء كلها تميل إلى التشبّه بالله الذي هو غاية كل شيء وليست السعادة البشرية متوقفة على لذائذ الجسد والجاه والمجد والثروة والسلطان الدنيوي أو على خيرات البدن كلا، ولا تكون الحواس مقرّاً لها. إن السعادة الأخيرة للإنسان لا تتألف من أفعال تتمثّل فيها الفضيلة الأخلاقية لأن هذه الأفعال وسائل وإنما تتألّف تلك السعادة من التأمّل في الله. على أن العلم بالله كما هو حاصل للكثرة الغالبة من الناس لا يكفي، ولا يكفي كذلك أن نعلم به علماً قائماً على البرهان العقلي بل لا يكفي أن تعلم علماً صادراً على الإيمان.

فنحن في هذه الحياة لا نستطيع أن نرى الله في جوهره ولا أن نظفر بالسعادة الأخيرة، أما في الآخرة فسنراه وجهاً لوجه... ولن يحدث ذلك بفضل قوانا الطبيعية، بل بفضل ضوء إلّهي وحتى عندئذ لن يُتاح لنا أن نراه كاملاً، وبرؤية الله نصبح مُشارِكين في الحياة الأبدية، أعني في الحياة التي لا تقع في حدود الزمان[1].

المرء إذن لن ينال الله كليّة في هذه الحياة الدّنيا لأن هذا أمر مُحال، لذلك فإن سعادة البشر سوف تظل ناقصة إذ إنها سوف تتعلق فحسب بمعرفة الله (لا في مشاهدته) إدراكه ومحبته. وسوف تكون

---

(١) رسَّل، ص ٢٤٤.

سعادة المرء في ممارسة الفضائل بأنواعها، سوف يكون سعيداً في محبة الناس له ومحبته للناس سوف يكون سعيداً من خلال صحّة بدنه وماله وكرامته. . . إلخ. ومن المعروف أن هذه كلها تستمدّ خيرها من الخير الأقصى، وتستمد كمالها من الكمال الأقصى وهكذا، ولهذا فإنها سعادة نسبية.

والفعل الإنساني يتم ـ كما أشرنا ـ عن طريق الإرادة لأن الإرادة هي التي تخصّص هذا الفعل دون غيره. لكن هذا التخصيص ينبغي أن يكون مستنداً إلى قاعدة أخرى وسلطة أخرى، هذه السلطة هي العقل الإنساني، معنى هذا أن الأكويني يرى أن الخير والشرّ أمور عقلية. والعقل فيها يوافق النقل ولا يختلف عنه، لهذا فإن كل فعل إنساني حاصل عن الإنسان وموافق لحكم العقل هو فعل خير. أما إذا كان هذا الفعل مُنافياً لحكم العقل كان فعلاً شرّيراً وخيّر به الإنسان إذن ترجع إلى موافقة الإرادة لحكم العقل أو عدم موافقتها له.

ولهذا فإن الأكويني يرى أن القانون الخلقي هو مجموع القواعد الخلقية التي يقول بها العقل بعيداً عن الوحي. . . أي إن القانون الخلقي خاصيّة إنسانية من خواص العقل الإنساني. والمبدأ الأول البيّن بذاته لهذا القانون قائم على المعنى الأول من معاني العقل العملي، وهو معنى الخير وصيغته يجب اتّباع الخير واجتناب الشرّ، وسائر المبادىء تنطوي تحت هذا المبدأ بمعنى أن موضوعاتها هي الخيرات التي يدرك العقل أنها خيرات إنسانية. غير أن من هذه المبادىء أو القواعد ما هو بيّن بذاته مثل قولنا: يجب الّا تضرّ أحداً،

ومنها ما هو نتيجة لمبدأ بيّن بذاته مثل قولنا: لا تمسك الأمانة عن صاحبها لأنه يجب ألّا تسرق لأنه يجب ألّا تضرّ أحداً، لذا تنقسم قواعد القانون الطبيعي إلى أوّلية وثانوية. أما الأوّلية فثابتة لا تتغير يشترك فيها الناس جميعاً اشتراكهم في المبادىء الأولى النظرية، وأما الثانوية فقد يعرض لها التغيّر بتغيّر ظروف الزمان والمكان، أو من جرّاء الجهل والخطأ والهوى تحجب عن الناس وجه الحق وتميل بهم إلى تقرير الباطل[1].

على أن حرية الإرادة التي أشرنا إليها هنا وموافقة الفعل لأحكام العقل لا ينبغي أن يُفهَم منها البتّة الحرية بالمعنى الحقيقي لهذا اللفظ، فالحرية هنا توافق العقل مع النقل مع ملاحظة أن العقل التوماوي في النهاية لا يمكن أن يخرج هو أو الإرادة البشرية على القضاء الإلّهي الأزلي، ومن هنا فإنها حرية مقيدة، حرية مشروطة، حرية محدّدة من قبل، فآراء توما الأكويني في الخطيئة والقضاء المكتوب والاصطفاء هي نفسها ـ كما يقول رسل ـ آراء أوغسطين على وجه التقريب فالخطيئة الخلقية تضيع على مقترفيها خاتمته الأخيرة إلى أبد الآبدين، ولذا يحق عليه العذاب الأبدي ويستحيل على إنسان أن ينجو من الخطيئة إلّا برحمة من الله. ومع ذلك فاللائمة واقعة على المخطىء إذا لم يرتدّ عن خطيئته. فالإنسان بحاجة إلى رحمة الله حتى يتمكّن من المضيّ في الخير. لكن أحداً لا يستحق المعونة الإلّهية وليس الله هو سبب اقتراف الخطأ لكنه يترك بعض الناس في خطيئتهم وينقذ البعض الآخر منها.

---

(١) كرم، ص ١٧٩.

وأما عن القضاء المكتوب، فالظاهر أن القديس توما يرى - كما يقول رسّل أيضاً - رأي القديس أوغسطين بأنه ليس في وسعنا أن نعلّل لماذا يختار بعض الناس للجنة بينما يترك بعضهم الآخر على إثمهم ويذهبون إلى جهنم. وهو يرى كذلك استحالة أن يدخل إنسان الجنة بغير تعميد. وليس هذا من الحقائق التي يمكن البرهنة عليها بالعقل المجرد الذي لا يستند إلى وحي[1].

ويرى الأكويني أن الخير الإنساني يُقاس بعدّة اعتبارات:

الأول : موافقة الفعل لحكم العقل.

الثاني : مراعاة الظروف التي يتم في خلالها الفعل فقد يكون الفعل موافقاً لحكم العقل لكن الزمان والمكان غير ملائمين.

الثالث : صلة هذا الفعل بالخير الأقصى ومن هنا فإن خصوبة الفعل أمر هام للغاية ويرتبط هذا التمييز بين الفعل الباطن وبين الفعل الظاهر، أو بتعبير آخر يجب أن ننتبه إلى الفرق بين الفضيلة وبين صورتها الزائفة (كالصدق والوفاء وغيرها).

هذه هي بعض جوانب الفلسفة التوماوية والتي اتّضح لنا من خلالها أن الأكويني قد تابع إلى حدٍّ كبير أرسطو ومعه المشّائين الإسلاميين. صحيح أنه أضفى عليها طابعاً عقلياً وحاول أن يوفّق بينها وبين الدين المسيحي وقد نجح أحياناً وأخفق أحياناً أخرى - لكن ذلك كله - كما يقول رسّل في حكمه على الأكويني لا يتناسب

---

(١) رسّل، ص ٢٤٦ .

البتّة مع المكانة التي احتلها الأكويني بغير حق - عبر تاريخ الفلسفة، يقول رسل: إنك لا تصادف عند الأكويني من الروح الفلسفية الصحيحة إلاّ قليلاً. فهو لا يبدأ الحجاج - مثل سقراط الأفلاطوني - معتزماً أن يتابعه أنّى سار به وهو لا يشغل نفسه ببحث يستحيل معرفة نتيجته مقدّماً، بل تراه قبل أن يبدأ التفلسف مُلِمّاً بالحقيقة المنشورة لأنها حقيقة تفصح عنها العقيدة الكاثوليكية، فإن وجد حججاً يبدو عليها طابع الدليل العقلي ليؤيد بها بعض أجزاء العقيدة كان خيراً وإن لم يجد فلا حاجة به إلى أكثر من الرجوع إلى الوحي وليس من الفلسفة أن تبحث عن حجج تؤيد بها نتيجة معروفة من قبل، وإنما يكون ذلك من قبيل الدفاع عمّا تريد الدفاع عنه، وعلى ذلك فلست بمستطيع أن أرى فيه من الجدارة ما يستحق أن يوضع على قدم المساواة مع خيرة الفلاسفة سواء في ذلك اليونان والمحدثون[1].

١٩ - شذرات مختارة من أقوال الأكويني عن مشكلة المعرفة من كتاب الخلاصة اللاهوتية رؤية الله:

يستحيل رؤية الله بحاسّة البصر أو غيرها من المشاعر أو بقوة خارجة حسيّة أيّاً كانت. . . فإذن لا تجوز عليه الرؤية لا بالحسّ ولا بالوهم بل بالعقل فقط.

يستحيل أن عقلاً مخلوقاً يرى ذات الله بقوته الطبيعية لأن المعرفة تحدث بحسب حصول المعروف في المعارف. والمعروف

---

(١) رسّل، ص ٢٥٠.

يحصل في المعارف بحسب حال العارف. فإذاً كل عارف بمعرفته بحسب حال طبعه. فـإذا كان حال وجود شيء معروف متجاوزاً حال طبع العارف وجب أن يكون معرفة ذلك الشيء فوق طبع ذلك العارف...

إن معرفة الوجود القائم بنفسه إنما هي طبيعة للعقل الإلٓهي وحده وإنها فائقة القوة الطبيعية لكل عقل مخلوق، إذ ليس خليقته نفس وجودها، بل خليقته حاصلة على الوجود بالمشاركة. فإذاً ليس في قوة عقل مخلوق أن يرى الله بذاته إلّا من حيث يتّحد به الله بنعمته فمعقول منه.

٢٠ ـ بين إدراك البصر والإدراك العقلي:

إن حاسّة البصر لكونها مادية محضة لا يمكن ترقّيها أصلاً إلى شيء مجرّد. وأما العقل الإنساني أو الملكي فلكونه مترفّعاً بطبعه عن المادة نوعاً من الترفّع يمكن أن يتجاوز بالنعمة طبعه ويرتقي إلى شيء أعلى. يدلّ على ذلك أن البصر لا يمكن له أصلاً أن يدرك في حالة تجريد ما يدركه في حال التأليف إذ لا يمكن له أصلاً أن يدرك الطبيعة إلّا متحصّلة بشخصياتها الخاصة. أما عقلنا فيمكن له أن يلاحظ في حال التجريد ما يدركه في حال التأليف لأنه لو أدرك الأشياء التي لها صورة في المادة إلّا أنه أن يحلّل المركّب إليها ويلاحظ الصورة في نفسها. وكذا عقل الملاك فإنه وإن عرف بطبعه الوجود المؤلّف في طبيعة ما إلّا أنه يقدر مع ذلك أن يميّز بعقله الوجود بإدراكه أن ذلك الشيء غير ووجوده غير. ولذا لمّا كان من

شأن العقل المخلوق أن يدرك بطبعه الصورة المؤلّفة والوجود المؤلّف في حال التجريد بطريقة التحليل كان له أن يرتقي بالنعمة إلى إدراك الجوهر المُفارِق القائم بنفسه والوجود المُفارِق القائم بنفسه.

٢١ ـ النفس في البدن لا تدرك إلا ما له صورة:

إن الله لا يمكن أن يُرى بذاته من الإنسان الصرف ما لم يفارق هذه الحياة الفانية... وتحقيق ذلك أن حال المعرفة تابع لحال طبع العارف كما أسلفنا... وما دمنا في هذه الحياة فنفسنا موجودة في مادة جسمانية، فهي إذاً لا تعرف بطباعها شيئاً إلا ما له صورة في مادة أو يمكن أن يعرف بذلك[١].

٢٢ ـ هل يعرف الله غيره:

من الضرورة أن الله يعرف غيره. وهذا يزداد وضوحاً إذا اعتبر أيضاً أن وجود العلّة الفاعلة الأولى أي الله هو عين تعقّلها فإذا جميع المعلومات التي لها وجود سابق في الله من حيث هو علّتها الأولى لا بدّ أن تكون موجودة في تعقّله وأن تكون كلها فيه على حسب الحالة المعقولة لأن كل ما في آخر فهو فيه على حسب ما هو فيه.

أما أنه كيف يعرف غيره فلا بدّ لمعرفته من ملاحظة أن شيئاً يُعرَف على ضربين في ذاته وفي غيره فيعرف شيء في ذاته مَن عرف

---

(١) ف ١١، ص ١٤٣.

بالمثال الخاص المساوي للمعروف كما إذا رُؤيَ جزء في الكل بمثال الكل أو إذا رُؤيَ الإنسان في المرآة بمثال المرآة أو على أيّ نحو آخر من الأنحـــاء يحـــدث أن يرى بها شيء في غيره. فإذاً على هذا يجب أن يُقال إن الله يرى ذاته في ذاته لأنه يرى ذاته بماهيته. أما الأشياء المُغايرة له فيراها لا في ذواتها بل ذاته من حيث إن ماهيته تحوي شبه غيره.

٢٣ ـ هل علم الله تدريجي:

الجواب أن يُقال ليس في العلم الإلّهي تدريج وتحقيق ذلك أن التدريج يكون في عملنا على ضربين؛ أحدهما بحسب التعاقب فقط، كما أننا بعد تعقّلنا شيئاً بالفعل نوجّه أنفسنا إلى تعقّل شيء آخر، والآخر بحسب العلّة، كما إذا توصّلنا بالمبادىء إلى معرفة النتائج. فالضرب الأول من التدريج مستحيل في حق الله لأن الأشياء الكبيرة التي نعقلها بالتعاقب إذا لوحظ كلّ منهـا في حدّ نفسه فإننا نعقلها كلها معاً لو عقلناها في واحد ما كما لو عقلنا الأجزاء في الكل أو رأينا أشياء مختلفة في المرآة والله يرى جميع الأشياء في واحد هو ذاته كما مرّ. . . فهو إذاً يرى جميع الأشياء دفعة لا بالتعاقب.

٢٤ ـ النفـــس:

إننا نقول حيّ لما له نفس، وأما ما لا نفس له فنقول له عارٍ عن الحياة. مظهر الحياة فعلان: الإدراك والحركة. والفلاسفة القدماء لقصورهم عن الترقّي إلى ما فوق الوهم جعلوا مبدأ هذين الفعلين

جسماً لقصورهم الوجود على الأجسام فقط، ونفيه عمّا ليس بجسم، وعلى هذا كانوا يقولون إن النفس جسم.

إن الحياة أو مبدئية الحياة لا تصدق على الجسم بما هو جسم وإلا لكان كل جسم حيّاً أو مبدأ للحياة، فإذاً إنما يصدق على جسم كونه حيّاً أو مبدأً للحياة بما هو جسم على صفة مخصوصة وكونه على صفة مخصوصة بالفعل إنما يحصل له من مبدأ يُقال له فعله. فإذاً النفس التي هي مبدأ الحياة الأول ليست جسماً بل فعلاً للجسم. كما أن الحرارة التي هي مبدأ التسخين ليست جسما بل فعلاً للجسم. هذا بناءً على أن ليس كل مبدأ لفعل حيوي نفساً وإلا كانت العين نفساً لكونها مبدأ الإبصار ومثلها سائر آلات النفس، بل إنما نقول نفس لمبدأ الحياة الأولى.

إن ما هو مبدأ للفعل العقلي وهو ما نسمّيه بالنفس الإنسانية مبدأ مجرد قائم بنفسه فواضح أن الإنسان يقدر أن يدرك بالعقل طبائع الأجسام بأسرها وما كان قادراً على إدراك بعض الأشياء فيجب أن لا يكون شيء منها حاصلاً في طبيعته وإلاّ لمنع من إدراك ما سواه كما نرى أن لسان المريض الممرور لا يقدر أن يستحلي شيئاً بل يستمري كل شيء. فلو كان للمبدأ العقلي طبيعة جسم ما لامتنع عليه إدراك جميع الأجسام، ولكل جسم طبيعة مخصوصة فيستحيل إذن أن يكون المبدأ العقلي جسماً، وكذا يستحيل أن يعقل بآلة جسمانية لأن الطبيعة المخصوصة لتلك الآلة الجسمية تمنع من إدراك جميع الأجسام. كما أنه إذا وُجِدَ لون مخصوص ليس في

الحدقة فقط بل إناء زجاجي أيضاً فالسائل الذي في داخله يظهر متلوناً بذلك اللون نفسه.

إن النفس ليست ذات هيولى. وهذا يمكن بيانه من وجهين:

أولاً : فمن حقيقة النفس بالإجمال فإن من حقيقة النفس أن تكون صورة لجسم ما، فهي إذن صورة إما باعتبارها كلها، أو بحسب جزء منها. فإن كان الأول تكون الهيولى جزءاً لها على أن يكون المراد بالهيولى موجوداً بالقوة فقط لأن الصورة بما هي صورة فعل، وما بالقوة فقط يمتنع أن يكون جزءاً للفعل لمنافاة القوة للفعل من حيث هي قيمة له، وإن كان الثاني قلنا إن ذلك الجزء هو النفس، وتلك الهيولى المتصوّرة به أولاً هي المتنفّس الأول.

ثانياً : فمن حقيقة النفس الإنسانية بالخصوص من حيث هي عاقلة. فواضح أن كل ما يحصل من شيء فإنما يحصل فيه على حسب حال القابل، وكل شيء إنما يُدرَك كما تحصل صورته في المدرك. والنفس العاقلة تدرك الشيء في طبيعته المطلقة فتدرك الحجر مثلاً من حيث هو حجر بالإطلاق. فإذا صورة الحجر تحصل في النفس العاقلة مطلقاً بحسب حقيقتها الصورية. فإذا النفس العاقلة صورة مطلقة لا شيء مركب هيولى وصورة وإلاّ لحصلت فيها صور الأشياء من حيث هي شخصيات فلم تدرك سوى الجزئي كما هو شأن القوى الحسيّة التي تقبل صور الأشياء

في آلة جسمانية لأن الهيولى هي مبدأ لشخص الصور. ومن ذلك يتضح أن النفس العاقلة بل كل جوهر عقلي مدرك للصور على وجه الإطلاق ليس مركباً من صورة وهيولى.

- النفس لا تفسّر:

إن ما يلائم شيئاً بالذات يمتنع انفكاكه عنه، والوجود يلائم الصورة بالذات لكونها فعلاً. ولهذا كانت المادة إنما تستفيد الوجود بالفعل بقبولها وإنما يعرض لها الفساد بانفكاك الصورة عنها ويستحيل أن تنفك الصورة عن نفسها، فإذاً يستحيل الفناء على الصورة القائمة بنفسها.

- قوى النفس وترتيبها:

لمّا كانت النفس واحدة والقوى متعدّدة والانتقال من الواحد إلى أكثر إنما يكون بترتيب ما وجب أن تكون القوى النفسانية مترتبة، وترتيبها على ثلاثة أنواع: اثنان منها باعتبار توقّف إحداها على الأخرى فيجوز اعتباره على وجهتين؛ أحدهما بحسب الترتيب الطبيعي باعتبار أن الكامل متقدّم طبعاً على الناقص، والآخر بحسب ترتيب التوليد والزمان باعتبار أنه ينتقل من الناقص إلى الكامل.

فباعتبار الضرب الأول من ترتيب القوى تكون القوى العقلية متقدمة على القوى الحسيّة، ولذلك فهي تديرها، وكذا القوى الحسيّة متقدّمة بهذا الترتيب على قوى النفس العادية.

وأما باعتبار الضرب الثاني فالأمر بالعكس لأن قوى النفس العادية متقدمة بطريق التوليد على قوى النفس الحسّاسة ولذلك فهي تؤهّب البدن لأفعالها، وكذا الحال في القوى الحسيّة بالنسبة إلى القوى العقلية.

وأما باعتبار الضرب الثالث فبعض القوى الحسيّة مترتبة بينها وهي البصر والسمع والشمّ لأن المرئي متقدّم طبقاً لاشتراكه بين الأجسام العلوية والسفلية والصوت المسموع يحدث في الهواء المتقدم طبقاً على امتزاج العناصر الذي يتبعه الشمّ.

ـ الخلود للعقل فقط:

إن نسبة القوى النفسانية كلها إلى النفس وحدها نسبة إلى المبدأ غير أن منها ما محله النفس وحدها كالعقل والإرادة وهذه تبقى ضرورة في النفس بعد موت البدن، ومنها ما محله المركب كجميع قوى الجزء الحسّاس والعادي. ومتى زال المحل زال العرض بالضرورة. فإذا مات فسد المركب ولم تبقَ هذه القوى بالفعل بل إنما تبقى بالقوة فقط في النفس من حيث هي مبدؤها أو أصلها، فإذاً لا صحة لما قاله البعض من أن هذه القوى أيضاً تبقى في النفس المُفارِقة إذ ليس لهذه القوى فعل دون آلة جسمية.

ـ هل الفعل الإلهي ينفعل:

إن فعل العقل يتعلق بالموجود على الإطلاق، فإذاً يمكن اعتبار كون العقل بالفعل أو بالقوة من طريق اعتبار نسبته إلى الموجود

الكلّي. فمن العقول ما نسبته إلى الموجود الكلّي نسبة العقل للموجود بأسره. وهذا هو العقل الإلّهي الذي هو نفس الذات الإلّهية الموجود فيها، كلٌ موجود بالأصل، والقوة وجوداً سابقاً كوجود الشيء في علّته الأولى. ولهذا لم يكن العقل الإلّهي موجوداً بالقوة بل فعلاً صرفاً. وليس يجوز أن يكون عقل مخلوق فعلاً للموجود الكلّي بأسره للزوم كونه غير متناهٍ. ولهذا لم يكن عقل بمجرد وجوده فعلاً لجميع المعقولات، بل نسبته إليها كنسبة القوة إلى الفعل، ونسبة القوة إلى الفعل على ضربين فمن القوى ما هي مستكملة بالفعل دائماً كما في مادة الأجرام السماوية، ومنها ما ليست بالفعل دائماً بل تخرج من القوة إلى الفعل كما يحدث في الكائنات والفاسدات.

فالعقل الملكي موجود دائماً بفعل معقولاته لقربه من العقل الأول الذي هو فعل بحت والفعل الإنساني الذي هو أدنى العقول مرتبة وبعيد جداً عن كمال العقل الإلّهي موجود بالقوة بالنظر إلى المعقولات وهو في مبدأ أمره كصحيفة صقيلة لم يُكتَب فيها شيء كما قال الفيلسوف (الإشارة إلى أرسطو) في كتاب النفس: وهذا واضح من أننا نكون في مبدأ أمرنا عاقلين بالقوة فقط ثم نصير بعد ذلك عاقلين بالفعل. فإذن يتّضح من ثَمَّ أن تعقّلنا ضرب من الانفعال بالمعنى الثالث وهكذا يكون العقل قوة انفعالية.

ـ العقل الفعّال:

لا حاجة على مذهب أفلاطون إلى إثبات عقل فعّال لجعل

المعقولات بالفعل، بل ربما يحتاج إليه في الإشراف العقلي على العاقل كما سيأتي... فإن أفلاطون وضّح أن صور الأشياء الطبيعية قائمة بأنفسها لا في مادة، وأنها من ثَمَّة معقولة إذ إنما يكون شيء معقولاً بالفعل من طريق كونه مجرّداً عن المادة وكان يسمّي هذه الصور أشباحاً أو مثلاً. وكان يقول إنه بمشاركتها تتصوّر المادة الجسمانية لتتقوّم الأفراد تقوّماً طبيعياً في أجناسها وأنواعها وعقولها ليحصل لها العلم بأجناس الأشياء وأنواعها.

لكن لمّا كان أرسطو لم يثبت أن صور الأشياء الطبيعية قائمة بأنفسها لا في مادة، والصورة الحالّة في مادة ليست معلولة بالفعل لزم أن حقائق المحسوسات أي صورها التي تعقلها ليست معقولة بالفعل. وليس شيء يخرج من القوة إلى الفعل إلا بموجود بالفعل. كما أن الحسّ إنما يخرج إلى الفعل بمحسوس بالفعل، فإذاً لا بدّ من إثبات قوة من جهة العقل تخرج المعقولات إلى الفعل بتجريد الصور عن العلائق المادية. ولذلك يجب إثبات العقل الفعّال... إن العقل الفعّال الوارد في كلام الفيلسوف شيء في النفس ولتوضيح ذلك يجب أن يعتبر أنه لا بدّ أن يكون فوق النفس العاقلة الإنسانية عقل أعلى تستمدّ منه النفس قوة التعقّل، لأن ما كان بمشاركة شيء وما كان متحرّكاً أو ناقصاً يقتضي أن يكون قبله شيء هو كذا بالذات وشيء غير متحرّك وشيء كامل. والنفس الإنسانية إنما يقال لها عاقلة بمشاركة قوة عقلية بدليل أنها ليست عاقلة بأسرها بل بجزء منها. وأيضاً فهي تتأدّى إلى تعقّل الحق مستدلّة بضرب من التدريج والحركة وتعقّلها ناقص لأنها لا تعقل جميع الأشياء ولأن ما تعقله

تخرج فيه من القوة إلى الفعل. فلا بدّ إذن من عقل أعلى تستعين به على التعقّل.

فذهب البعض إلى أن هذا العقل المُفارِق بجوهره هو العقل الفعّال الذي يُشرِف على الصور الخيالية فيجعلها معقولة بالفعل. ولكن هَبْ أن هناك عقلاً فعّالاً مُفارِقاً هذه صفته فلا بدّ مع ذلك أن يكون في النفس الإنسانية قوة مشاركة لذلك العقل الأعلى بها تجعل النفس المعقولات معقولات بالفعل، كما أن في سائر الموجودات الطبيعية الكاملة من دون العِلَل الفاعلة الكلية قوى خاصّة مركّبة في كلٍّ منها منبعثة عن الفواعل الكلية. فإن الشمس لا تولد الإنسان وحدها بل يوجد في الإنسان قوة مولدة للإنسان، وكذا الحال في سائر الحيوانات الكاملة وليس في الموجودات السفلية ما هو أكمل من النفس الإنسانية. فلا بدّ إذن من القول بأن فيها قوة منبعثة عن العقل الأعلى تقوى بها على الإشراف على الصور الخيالية، وهذا نعلمه بالتجربة متى أدركنا أنّا نجرّد الصور الكلية عن العلائق الطبيعية فإن هذا هو إخراج المعقولات إلى الفعل.

وليس يمكن أن يفعل شيء فعلاً إلا بمبدأ حالّ فيه حلول الصورة. . . فإذاً لا بدّ أن تكون القوة التي هي مبدأ لهذا الفعل شيئاً في النفس. وبناءً على هذا شبّه أرسطو العقل الفعّال بالنور الذي هو شيء حالّ في الهواء.

وأما أفلاطون فقد شبّه الفعل المُفارِق المؤثّر في نفوسنا بالشمس كما قال تامسطيوس في شرح كتاب النفس. على أن العقل

المُفارِق بحسب تعليم دينِنا هو الله الذي هو مُبدِع النفس وبه وحده تقوم. . . مادتنا. . . فإذاً منه تستمدّ النفس الإنسانية النور العقلي.

- المعرفة ليست فطرية:

نحن نجد أن الإنسان قد يكون مدركاً بالقوة فقط من جهة الحسّ ومن جهة العقل. وهو يخرج من هذه القوة إلى الفعل أما إلى الشعور فبتأثير المحسوسات بالحسّ، وأما إلى التعقّل فبالتعليم أو الاستنباط. فإذاً لا بدّ من القول إن النفس المدركة هي القوة إلى المُثُل التي هي مبادىء الشعور وإلى المُثُل التي هي مبادىء التعقّل. ولهذا وضح الفيلسوف أرسطو في الموضع المُشار إليه أن العقل الذي به تعقل النفس ليس فيه صور غريزية، بل هو في مبدأ أمره بالقوة إلى جميع هذه الصور. إلاّ أنه لمّا كان حاله صورة غريزية بالفعل قد لا يقوى على الفعل بصورته لمانع ما كما لو منع الخفيف عن المتصعّد. وقد ذهب أفلاطون إلى أن عقل الإنسان مشتمل طبعاً على جميع الصور المعقولة، غير أن اتصاله بالبدن عائق له عن الخروج إلى الفعل. لكن هذا غير صحيح فيما يظهر.

أولاً : فلأنه لو كان للنفس معرفة طبيعية بجميع الأشياء لما أمكن فيما يظهر أن يعروها نسيان هذه المعرفة الطبيعية إلى حدّ أن تجهل أن لها هذه المعرفة، إذ ليس ينسى إنسان ما يعلمه بالطبع لكون الكل أعظم من جزئه وهلمّ جرّاً. ويظهر بالنصوص عدم صحة ذلك ما إذا وضح أن اتصال

النفس بالبدن طبيعي لها كما أسلفنا لأنه ليس يصحّ أن شيئاً يُعاق فعله الطبيعي مطلقاً بما هو طبيعي.

ثانياً : فلأنه إذا فقدت حاسّة ما فُقِدَ العلم بمدارك تلك الحاسّة. كما أن المولود أعمى لا يمكن أن يكون له معرفة بالألوان، ولو كان عقل النفس مشتملاً طبعاً على حقائق جميع المعقولات لما صحّ ذلك، ومن ثم يجب أن يُقال إن النفس لا تدرك الجسمانيات بمثل مغروزة فيها طبعاً.

- الكلّي والجزئي:

لا بدّ في إدراك عقلنا من اعتبار أمرين:

أحدهما: أن الإدراك العقلي يستمدّ مبدأه على نحو ما من الإدراك الحسّي، ولمّا كان الحسّ يتعلق بالجزئيات، والعقل يتعلق بالكليات، وجب أن يكون إدراك الجزئيات متقدماً عندنا عن إدراك الكليات.

والثاني : أن عقلنا يخرج من القوة إلى الفعل، وكلّ ما يخرج من القوة إلى الفعل فإنه يبلغ الفعل الناقص الذي هو متوسط بين القوة والفعل قبل بلوغه الفعل الكامل. والفعل الكامل الذي يبلغه العقل هو العلم التامّ الذي به تُدرَك الأشياء على وجه التفصيل والتعيين، والفعل الناقص هو العلم الناقص الذي به تُدرَك الأشياء إدراكاً إجمالياً لأن ما يُدرَك على هذا النحو فإنه يُدرَك بالفعل من وجه وبالقوة من

وجه، ومن ثَمّة قال الفيلسوف (أرسطو) في الطبيعيات أول ما ينكشف لنا ونعلمه يقيناً هو الأمور المجملة. ثم يحصل لنا بعدها العلم التفصيلي بالمبادىء والعناصر... ومن البديهي أن العلم بما يندرج فيه أمور كثيرة دون العلم الخاص بكلٍ من تلك الأمور المندرجة فيه علم إجمالي، وعلى هذا النحو يمكن العلم بالكل الكلي المتدرّجة أجزاؤه فيه بالقوة وبالكل الكمالي أيضاً فجواز أن يعلم كلاهما علماً إجمالياً دون أن تعلم أجزاؤهما بالتفصيل والعلم التفصيلي بما يندرج في الكل الكلّي علم بالأخص كما أن العلم الإجمالي بالحيوان هو العلم به من حيث هو حيوان، والعلم التفصيلي بالحيوان هو العلم به من حيث هو حيوان ناطق أو غير ناطق مما هو العلم بالإنسان أو الأسد.

فكان العلم بالحيوان يحصل في عقلنا قبل العلم بالإنسان، وكذا الحكم في كل أعمّ بالنظر إلى الأخص، ولمّا كان الحسّ يخرج من القوة إلى الفعل كالعقل كان له هذا الترتيب أيضاً في إدراكه كما هو مشاهد لأننا نحكم بالحس على الأعمّ قبل حكمنا به على الأخصّ باعتبار المكان والزمان. أما باعتبار المكان فكما إذا رُؤِيَ شيء من بعيد فإنه يدرك كونه جسماً قبل كونه حيواناً، وكونه حيواناً قبل كونه إنساناً، وكونه إنساناً قبل كونه سقراطاً أو أفلاطوناً.

وأما اعتبار الزمان فلأن الطفل يميّز في أول الأمر الإنسان عن اللاّإنسان قبل أن يميّز هذا الإنسان عن ذلك. ومن ثَمّة كان الأطفال

يسمّون في أول أمرهم جميع الرجال أباً، ثم يأخذون بعد ذلك بتمييز بعضهم عن بعض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات. والوجه في ذلك واضح لأن مَن علم شيئاً بالإجمال لا يزال بالقوة إلى معرفة مبدأ التفصيل كما أن مَن يعلم الجنس فهو بالقوة إلى معرفة الفصل. وبذلك يتضح أن العلم الإجمالي متوسط بين القوة والفعل، ومن ثَمّة يجب أن يُقال إن إدراك الجزئيات متقدّم عندنا على إدراك الكليات كتقدّم الإدراك الحسّي على الإدراك العقلي. وأما الإدراك الأعمّ فهو متقدّم على الإدراك الأقصى حسياً كان أو عقلياً.

إذاً فالكلّي يجوز أن يعتبر على نحوين:

أحدهما: من حيث نلاحظ طبيعته مع معنى الكلية، ولمّا كان معنى الكلية القائم بأن لواحد بعينه نسبة إلى كثير حاصلاً بتجريد العقل وجب أن يكون الكلّي على هذا النحو متأخراً ومن ثَمّة قيل في كتاب النفس لأرسطو: الحيوان الكلّي لا شيء أو متأخر بأنفسها فيكون الكل بهذا الاعتبار متقدماً على الجزئيات التي لا وجود لها عنده إلّا بالاشتراك في الكليات القائمة بأنفسها المسمّاة صوراً.

والثاني: من حيث الطبيعة أي طبيعته الحيوانية أو الإنسانية باعتبار وجودها في الجزئيات. وللطبيعة ترتيبات أحدها بحسب طريقة التوليد والزمان وما كان ناقصاً وبالقوة فهو متقدّم بحسب هذه الطريقة، والأعمّ متقدم بالطبع بهذه الطريقة وهذا ظاهر في توليد الإنسان والحيوان. فإن الحيوان يتولّد

قبل الإنسان كما في كتاب توليد الحيوانات (٢ ـ ٣).
والثاني ترتيب الكمالات والفرض، كما أن العقل متقدّم مطلقاً بالطبع على القوة والكامل متقدّم على الناقص والأخصّ متقدّم بهذه الطريقة بالطبع على الأعمّ. كما أن الإنسان متقدّم على الحيوان لأن غرض الطبيعة لا يقف عند توليد الحيوان بل يتجه إلى توليد الإنسان. وعلى الثاني بأن نسبة الكل الأعمّ إلى الأخص كنسبة الكل والجزء. أما الكل فمن حيث إن الكلي الأعمّ لا يندرج فيه بالقوة الكلي الأخص فقط بل أمور أخرى أيضاً. كما أن الحيوان ليس يندرج تحته الإنسان فقط بل الفرس أيضاً. وأما الجزء فمن حيث إن الأخصّ لا يشتمل في حقيقته على الأعمّ فقط بل على أمور أخرى أيضاً، كما أن الإنسان لا يشتمل على الحيوان فقط بل على الناطق أيضاً.

فإذا اعتبر الحيوان في نفسه كان متقدماً في إدراكنا على الإنسان، وأما الإنسان فمتقدّم في إدراكنا على كون الحيوان داخلاً في ماهيته.

٢٥ ـ الحقوق والواجبات الإقطاعية:

اختلف النظام الإقطاعي في نشأته من مكان إلى آخر في غرب أوروبا وفق الظروف والملابسات، ولكنه قام في جوهره على أساس

العلاقة الشخصية التي ارتبطت بحيازة الأرض[١]، ذلك أن المتمتّع بالأرض كان يتعهد بالتزامات معينة لسيده الإقطاعي مقابل تعهّد السيد بالتزامات أخرى لفصله. وبعبارة أخرى فإن كلاً من الطرفين كانت له حقوق وعليه واجبات قبل الطرف الآخر. وهنا نلاحظ أن النظام الإقطاعي لم يعترف في بداية تطوره بمُلكية الأفراد للأرض ملكية مطلقة لأن المَلك كان من الناحية النظرية هو المالك الفعلي لجميع أراضي المملكة وإن كان الثابت من الناحية العملية أن لكل أرض سيدها حتى قيل: «لا توجد أرض بلا سيد Nalleterre sans seignear»[٢]. ومهما يكن من أمر فإن العلاقة المتابعة بين السادة الإقطاعيين وأفصالهم لم تتطلب نوعاً من الالتزامات الشخصية فحسب بل ترتّب عليها أيضاً حقوق عامّة والتزامات سياسية لأنه إذا كانت الوظيفة الأساسية لحكومات العصور الوسطى هي القيام بأعباء الحرب والعدالة فإن هاتين المهمتين نُظّمتا على أساس إقطاعي بحت في أوروبا العصور الوسطى[٣].

وتتّضح الحقيقة كاملة بشرح الحقوق والواجبات الإقطاعية.

أما السادة الإقطاعيون فكانت لهم حقوق على أفصالهم وهي حقوق أصبحت بمثابة مَهام أو التزامات ملقاة على عواتق الأفصال وتَجِب عليهم تأديتها والوفاء بها في حدود ما قضى به العُرْف الإقطاعي. وقد تنوّعت هذه الالتزامات المفروضة على الأفصال

---

(١) Ganshof, op. cit. p. XVI.

(٢) Eyre. op. cit. p. 247.

(٣) Fliche, l'Europe occidentale, p.p. 965 - 168.

تجاه سادتهم الإقطاعيين فظهر منها ما هو حربي وما هو مالي وما هو اجتماعي... إلى غير ذلك من أنواع التكاليف التي نهض بها الأفصال مقابل ما حصلوا عليه من حماية[1].

ومن الطبيعي أن يكون التعاون في ميدان الحرب هو المحور الأساسي للعلاقات الإقطاعية بين السيد وأفصاله لأن المهمة الأولى للسيد الإقطاعي كانت حماية أفصاله وأراضيهم في حين كان الواجب الأول على هؤلاء الأفصال هو الخدمة في جيش سيدهم[2]. وهكذا أصبح المجتمع الإقطاعي يدور حول محور واحد هو الفارس المحارب فيتعهّد الأمير الإقطاعي بالحضور فوراً على رأس عدد معين من الفرسان لمساندة الملك متى طلب إليه ذلك وبالتالي يتعهد أفصال ذلك الأمير بمساندته وقت اشتباكه في حرب مع عدوٌ له[3]. ومن السهل علينا أن نكشف مدى ما في هذا النظام من خطر لأنه يجعل كل عضو في المجتمع الإقطاعيّ يقدّم خدماته العسكرية لسيده المباشر حتى ولو قام هذا السيد بحرب تستهدف مصلحة خاصة أو ضدّ ملك، ولم يتم التخلّص من هذا الخطر نسبياً إلاّ في أواخر القرن الثاني عشر عندما نصّ القانون في إنجلترا ثم في فرنسا على أن يتعاون الفرسان مع أميرهم الإقطاعي في خدمة الملك ولا يساعدونه في أيّ حرب خاصّة[4].

---

(١) Thompson, op. cit, vol, 2, p.p. 701 - 702.

(٢) Painter, Med society p.18.

(٣) Stephenson, Med Feudulism, p.p. 27 - 28.

(٤) Eyreop: cit, p.p. 247 - 248.

والواقع أنه لم يكن هناك تحديد في أول الأمر لدى الخدمة العسكرية التي يؤدّيها الفصل لسيّده، وذلك في الوقت الذي اشتدت إغارات الفيكنج وغيرهم من الغزاة على غرب أوروبا فسادت الفوضى وعظم الخطر وأصبح لزاماً على الأفصال أن يهبّوا لحمل السلاح دون قيد أو شرط وقتما يأمرهم سيدهم الإقطاعي[1]. ولكن الأفصال أخذوا ـ بمرور الوقت ـ يميّزون بين نوعين من الحرب: الحرب الهجومية، والحرب الدفاعية. فإذا أغار عدوّ أو اعتدى مُعتَدٍ على أملاك السيد أصبح لزاماً على أفصاله أن يقاتلوا معه حتى يردّوا ذلك العدو. أما إذا قام السيد الإقطاعي بحرب هجومية لتوسيع ممتلكاته أو للاعتداء على ضيعة مجاورة أو حصن قريب فإن الأفصال اتجهوا في تلك الأحوال نحو تحديد التزاماتهم تجاه سيدهم. وهناك شبه قاعدة عامّة حدّدت الحدّ الأقصى للمادة التي يخدم فيها الفصل سيده في حرية الهجومية بأربعين يوماً في السنة[2].

ويرتبط بالخدمة العسكرية التي يؤدّيها الفصل لسيّده قيام الأول بنصيبه في حراسة قلعة السيّد[3]، ولم تكن هناك حصون إقطاعية في غرب اوروبا قبل القرن العاشر ولكن هذه الحصون أخذت تنتشر منذ ذلك الوقت حتى أصبح لكل أمير إقطاعي ـ في القرن الحادي عشر ـ قلعة على الأقل يأوي إليها أفصاله وذووهم وقت الخطر، ويتناوب

---

(١) Painter: Med, society, p. 79.

(٢) Ibid.

(٣) Gunshof: op. cit. p.p. 80 - 81.

هؤلاء الأفصال حراستها على مدار السنة. وكان السيّد الإقطاعي يولي هذه القِلاع اهتماماً خاصّاً ـ سواء كانت خاصة به أو بأفصاله فلا يسمح لأحدٍ من هؤلاء الأخيرين بهدم قلعة أو بناء أخرى إلّا بإذن خاص منه، أما المدة التي فرض على الأفصال قضاؤها في حراسة قلعة سيّدهم فقد تراوحت بين ثلاثين وأربعين يوماً في السنة.

وبالإضافة إلى هذه الواجبات الحربية وُجِدَت واجبات أُخرى اجتماعية فرضتها طبيعة العلاقات الإقطاعية بين السيد وأفصاله. وكانت هذه الواجبات كثيرة ومتنوعة أولها، التزام الفصل بالحضور على نفقته الخاصة إلى مقرّ السيد الإقطاعي عندما يطلب إليه ذلك. وكانت هناك أغراض متعددة تستدعي توجيه هذه الدعوة أهمها رغبة السيّد في استشارة أفصاله فيما يهمّ مجتمعهم الصغير من مصالح مشتركة[1]. ويبدو أن مبدأ الشورى هذا كان من المبادىء الأساسية التي سادت المجتمع الإقطاعي إلى درجة أن السيد الإقطاعي كان يجمع أفصاله ليأخذ رأيهم في اختيار زوجة لنفسه أو لابنه أو زوجاً لابنته، هذا فضلاً عن استشارتهم قبل الإقدام على حرب خارجية أو المشاركة في حملة صليبية مثلاً. ومن هنا كان لزاماً على الفصل أن يقدّم مشورته لسيده عند طلبها[2].

على أنه كان للسيد أن يستشير أفصاله قبل الإقدام على عمل هامّ، فإن الفصل كان ملزماً بالحصول على موافقة سيده الإقطاعي قبل أن يزوّج ابنته لأن هذا الزواج قد يترتب عليه انتقال جزء من

---

(١) Stephenson: Med. Feudulis m. p.o. 30 - 31.

(٢) Painter: Med society, p.p. 21 - 22.

إقطاع والد الزوجة - أو الإقطاع كله - إلى زوجها مما يجعل موافقة السيِّد أمراً ضرورياً لازماً[1]. فإذا مات الفصل وترك ابناً صغيراً لا يستطيع النهوض بمهام الإقطاع والتزاماته أو ابنة لم تتزوج بعد، ففي هذه الحالة يُعين السيِّد الإقطاعي أحد أقارب الفصل المتوفَّى ليقوم بمهمة الوصاية وينهض بمسؤوليات الإقطاع. وقد جرت العادة أن يفضَّل في القيام بالوصاية أكبر خال للوريث أو الوريثة نظراً لأنه لا يمتلك أيّ حق وراثي في الإقطاع بعكس العمّ الذي ربما حاول التخلّص من الـوَرَثَة لتنتقـل إليه حقـوقهم في الإقـطاع، وكـان السيـد الإقطاعي يتولى الوصايـة على الوريث وأرضـه فإذا كـان الوريث ذَكَـراً ظلّت وصاية السيد عليه قائمة حتى يبلغ سنّ الرشد وإذا كانت الوريثة أُنثى أصبح واجباً على السيِّد أن يبحث لها عن زوج مناسب يستطيع أن يَفِي بكافّة الالتزامات المفروضة على الإقطاع[2]. ولا شك في أن السيِّد الإقطاعي كان يرحِّب كثيراً بهذه الأخيرة، وذلك لأن كل واحد من السادة الإقطاعيين يلتفّ حوله عادة بعض الفرسان الشباب الذين يتوخون الحصول على إقطاعات خاصة بهم فلم يكن هناك طريق أمام السيد أيسر من أن يزوّج أحد هؤلاء الشبّان بإحدى وريثات الإقطاع. وقد أصبح هذا الطريق في الواقع المخرَج الوحيد أمـام أيّ فارس بـدون إقطاع ليصبـح ذا مكـانـة في المجتمـع الإقطاعي[3].

---

(١) Idem: p. 24.

(٢) Ganshof: op. cit. p.p. 128 - 129.

(٣) Painter: A Hist. of the Middle Ages. p.111.

أما إذا مات الفصل دون أن يترك وريثاً يخلفه فإن إقطاعه ينتقل في هذه الحالة إلى سيّده الإقطاعي عن طريق الاستيراث (escheat)، وعلى الرغم من أن عملية الاستيراث هذه لم تكن شائعة إلاّ أنها تكررت كثيراً في العصور الوسطى[1].

فإذا تركنا الواجبات الحربية والاجتماعية المفروضة على الأفصال تجاه سادتهم الإقطاعيين فإننا نجد الأفصال أمام عبء ثقيل من الالتزامات المادية أو المالية[2]، وذلك أنه صار لزاماً على الفصل أن يؤدّي لسيده عدّة مقررات ومكوس إقطاعية أصبحت بمثابة حقوق ثابتة للسيد، ومن هذه ضريبة الحلوان (relief) وهي أشبه شيء بضريبة الميراث أو الشركات في عصرنا الحديث. وكانت تدفع كلما تولّى على الإقطاع وريث جديد من سلالة صاحب الإقطاع المتوفّى ولم تكن هناك قاعدة ثابتة لتحديد قيمة المبلغ الذي يدفعه الفصل في هذه الحالة وإن دلّت بعض الشواهد على أن هذا المبلغ كان يساوي في معظم الحالات دخل الإقطاع عن عام كامل[3].

وهناك أيضاً ضريبة المعونة (aid) وهي في الواقع أموال يقدّمها الفصل لسيّده في مناسبات خاصة، ذلك أنه كان مفروضاً أن يحصل السيّد الإقطاعي على ما يحتاج إليه من نفقات إضافية أو استثنائية من أفصاله فإذا كان وريث الإقطاع نفسه عاجزاً عن دفع ضريبة الحلوان لسيّده الإقطاعي فإنه لن يجد أمامه في هذه الحالة

---

(١) Stephenson: Med. Feadalism. p. 24.

(٢) Eyre: Op. cit. p. 248.

(٣) Thompson: p.p. cit. vol. 2, p.p. 702 - 703.

غير أفصاله ليجمع منهم المبلغ المطلوب وإذا أسِرَ السيّد الإقطاعي في حرب وجب على أفصاله أن يجمعوا له الفداء اللازم لإطلاق سراحه هذا فضلاً عن المناسبات السعيدة التي يتكلّف السيّد الإقطاعي نفقات طائلة في إحيائها والتي وجب على أفصاله أن يعاونوه في سدّ هذه النفقات مثل تأهيل كبرى كريماته، أو الاحتفال بتدشين أكبر أبنائه فارساً[١]. وكان المُتّبَع في أول الأمر أن يسهم الأفصال في هذه النفقات بتقديم الخبز والنبيذ، ولكن استعيض بعد ذلك بالمال على هذه المعونة العينية[٢]. أما إذا أزمع السيّد الإقطاعي القيام بمشروع باهظ النفقات مثل الشروع في حملة صليبية أو بناء حصن جديد فإنه لا بدّ من أن يعتمد في هذه الأحوال على معونة أفصاله. فإذا كان السيّد الإقطاعي من رجال الدين ـ مقدّم دير أو أسقف مثلاً ـ فإنه يجد مبرراً لجمع المعونة من أفصاله في الاحتفال بتقليد أحد رجال الدين وظيفة جديدة أو في القيام برحلة دينية إلى روما مثلاً[٣]. وهكذا تنوّعت المعونة التي يقدّمها الأفصال للسيّد الإقطاعي حتى انقسمت هذه المعونة في القرن الحادي عشر إلى قسمين أساسيين: الأول يشمل المعونة التي يفرضها السيّد الإقطاعي على أفصاله كحق ثابت له بمقتضى العُرْف والتقاليد، والثاني المعونة التي يطلب السيد من أفصاله أن يعاملوه بها دون أن يكون فيها شيء من الإلزام[٤].

---

(١) Stephenson: Med. feudalism. p.30.

(٢) Painter: Med. siciety. p.23.

(٣) Painter: Med. society. p. 24.

(٤) Stephenson: Med. feudalism. p. 30.

ولم تقتصر الالتزامات ذات الصبغة الاقتصادية التي فرضها العُرْف الإقطاعي على الأفصال وعلى الحلوان والمعونة، وإنما وُجِدَت ضريبة أخرى هي ضريبة الضيافة، ولم تكن هذه الضريبة محددة في أول الأمر إذ كان على الفصل أن يستقبل سيِّده وحاشيته في أيِّ وقت يختار ذلك السيِّد أن يزور فصله. ولكن ساد الاتجاه ـ بمضي الزمن ـ نحو تحديد هذه الزيارات فأصبح السيِّد لا يستطيع زيارة فصله أكثر من عدد معين من المرّات في السنة على ألّا يصطحب معه في هذه الزيارات إلّا عدداً محدّداً من الأتباع والخيول، وفي بعض الحالات حدّد العُرْف الإقطاعي ألوان الطعام التي على الفصل أن يقدّمها إلى ضيوفه في تلك المناسبات.

وإذا كان النظام الإقطاعي يعتبر قبل كل شيء تعاقداً بين السيِّد وأفصاله على أساس من الحقوق والواجبات المتبادلة، فإن هذه الفكرة تستلزم وجود حقوق للأفصال تجاه سادتهم الإقطاعيين أو بعبارة أخرى واجبات على هؤلاء السادة تجاه أفصالهم[1]. حقيقة أن السيِّد الإقطاعي خرج من هذا التعاقد الآخر نتيجة لأنه الطرف الأقوى صاحب النفوذ والسلطان، ولكن هذا السيِّد كان مقيداً بقواعد وبشروط خاصة والتزامات معينة يَعيها ويدركها جميع الناس بحيث لا يستطيع أن يتهرّب منها دون أن يدفع ثمناً غالياً. أما أهم الالتزامات التي ألقاها القانون الإقطاعي على كاهل السيِّد فكانت قيامه بحماية أفصاله ورعايتهم وتحقيق العدالة لهم[2]. فإذا اعتقد الفصل أن سيِّده

---

(١) Eyre: Op. cit. p. 247.

(٢) Ganshof: Op.cit. p. 85.

يُسيء إليه، فله أن يطلب عرض قضيته أمام محكمة من أنداده. هذا زيادة على أن الفصل كان يستطيع أن يفسخ العلاقة الإقطاعية ويتحلّل من تبعيّته إذا ثبت أن السيد الإقطاعي لا ينهض بمسؤولياته الأساسية تجاهه[1]. وبعبارة أخرى فإن الأفصال كانوا في حِل من عدم التقيّد بالعقد الإقطاعي والتنصّل من التزاماتهم تجاه سادتهم ما دام هؤلاء السادة قد خرقوا بالتزاماتهم وتجاوزوا الحدود التي يفرضها عليهم العُرْف الإقطاعي. وكانت هذه العملية - عملية سحب الثقة من السيّد الإقطاعي (diffrdatio) وفسخ العقد العُرفي المعقود معه إذا أخلّ بأصول واجباته - من المبادىء الأساسية في التنظيم الإقطاعي وبمقتضاه تنصّل البارونات الإنجليز من ولائهم وتبعيتهم للمـــالك (١١٦٧ - ١٢١٦). أما إذا حدث العكس وادين الفصل بأنه أخلّ بواجباته والتزاماته تجاه سيّده الإقطاعي فعندئذ كان يحقّ للسيّد أن يحرمه من إقطاعه ويصادره على أن هذه الحالة كانت قليلة ونادرة لأن الحكم بحرمان فصل من إقطاعه كان لا يصدر إلاّ من محكمة تتألف من أنداد الفصل المتّهم الذين يجتمعون في دوّار السيّد الإقطاعي أو قلعته للنظر في القضية. ومن الواضح أنه لم يكن من السهل أن يصدر مثل هؤلاء الأفصال مثل هذا الحكم على ندٌ لهم إذ يخشى كلٌ منهم أن يرى نفسه في يوم ما في موقف زميله وهنا نسجل أن الأفصال كانوا في كثيرٍ من الحالات أرجح كفّة من سيّدهم الإقطاعي، فإذا تكتّلوا ضدّه فإنه يقف في هذه الحالة مكتوف اليدين لأنهم جنوده والمصدر الوحيد للقوة التي يستند إليها. هذا إلى أن

---

(١) Idem: p.p. 89 - 90.

عقوبة حرمان الفصل من إقطاعه كانت من الـ عقوبات التي يصعب تنفيذها لأن الفصل كان في هذه الحالة يستميت في التمسّك بإقطاعه ويحاول إلقاء تَبِعَة الخلاف على سيّده الإقطاعي حتى يحلّ الإشكال في النهاية بقوة السلاح. أما التهمة التي توجّه إلى الفصل ولا يُرجَى له فيها شفاعة أو غفران فهي أن يعتدي على سيّده الإقطاعي فيجرحه أو يقتله أو يُغري زوجته أو ابنته على المُنكَر. وذلك أن المفروض في الفصل أن يحمي سيّده الإقطاعي ويذود عنه وعن عرضه كما يذود عن نفسه وبيته.

٢٦ ـ خصائص النظام الإقطاعي وأثره:

من الثابت أن المجتمعات الإقطاعية تباينت في خصائصها ومميزاتها نتيجة لمدى تركيز الحقوق والواجبات الإقطاعية[1]. لذلك يبدو من الصعب في كثير من الأحيان ـ إصدار أحكام عامّة تشمل جميع المجتمعات الإقطاعية لاختلاف عدد الأفصال الذين يتّبعون السادة الإقطاعيين من جهة، ولاختلاف مدى اتّساع دائرة الحقوق والواجبات الإقطاعية من جهة أخرى، ولكن إذا كان من الصعب التعميـم في الأحكام التي نصدرها على النظام الإقطاعي إلاّ أنه من الممكن أن نتّبع الخطوط العريضة لذلك النظام عندما وصل إلى مرحلة النضج في القرن الثاني عشر.

وأول ما نلاحظه على النظام الإقطاعي أنه يعبّر عن التطرّف في

---

(١) Eyre: Op. cit. pp.xv - xvi.

اعتماد المجتمع على علاقة التبعية الشخصية التي ترتبط بحيازة الأرض، هذا مع ملاحظة أن العلاقات الإقطاعية بين الأفصال وسادتهم إنما هي روابط بين رجال أحرار بعضهم ببعض. فالفصل في ظلّ النظام الإقطاعي رجل حرّ يتمتع بحريته كاملة مهما كانت درجته في سُلّم هذا النظام، وكلّ ما هنالك هو أنه ارتبط بعقد عُرفي مع سيّده الإقطاعي بحيث فرض عليه هذا الرباط مجموعة من الواجبات وحقّق له في مقابلها مجموعة أخرى من الحقوق(١).

ولم تلبث أحكام العُرْف الإقطاعي التي حدّدت العلاقات الشخصية بين الأفصال وسادتهم أن تبلورت في شكل قانون ثابت مجرّد، وذلك في القرنين الثاني عشر والثالث عشر عندما أصبح النظام الإقطاعي بمثابة المحور الأساس الذي دارت حوله الحياة العامّة في غرب أوروبا(٢). وكان أن أخذ يظهر هذا القانون الإقطاعي تدريجياً في كتابات كبار فقهاء الإقطاع مثال جلانفيل Clanvill وبراكتون Bracton في إنجلترا وبومانوار Beaumanior في فرنسا وحنّا إبلين في مملكة بيت المقدس الصليبية وعندئذ أصبحت القوانين الإقطاعية بمثابة المرجع الأول الذي اعتمد عليه المعاصرون في حلّ مشاكلهم السياسية والاجتماعية(٣).

وكانت أهم مشكلة في القانون الإقطاعي حينئذ هي مشكلة تعدّد السادة الإقطاعيين للفصل الواحد، فعلى الرغم من أنه كان

---

(١) Ganshof: Op. cit. p.p. XV - XVI.

(٢) Gum Med. Hist. vol. 3. p. 458.

(٣) Eyre: Op. cit. p.250.

مفروضاً في أوائل العصر الإقطاعي أن يكون للفصل سيّد واحد إلاّ أن هذا الوضع لم يستمر طويلاً لأن زواج رجل من امرأة ورثت إقطاعاً يؤدّي إلى استحواذه على ذلك الإقطاع فيصبح في هذه الحالة فصلاً للسيّد الذي تتبعه أرض الزوجة فضلاً عن تبعيّته الأولى لسيّده الأصلي. كذلك إذا دخل ابن في تبعيّة إقطاعي آخر غير الذي يتبعه أبوه ثم مات الأب وورث الابن إقطاعه فإنه يصبح فصلاً لسيّدين في وقت واحد[1]. هذا إلى أن كثيراً من السادة الإقطاعيين لجؤوا إلى شراء صداقة جيرانهم ومعونتهم عن طريق منحهم إقطاعات فيصبح المقطع في هذه الحالة فصلاً لسيّد جديد علاوة على سيّده الأول. وهكذا صار معظم أصحاب الإقطاعات في القرن الثاني عشر أفصالاً لأكثر من سيّد واحد حتى إن كونت شامبي كان فصلاً لكلٍّ من ملك فرنسا ودوق برجنديا وإمبراطور الدولة الرومانية المقدسة ورئيس أساقفة ريمس، زيادة على عدد من كبار الأمراء الإقطاعيين[2]. ولا شكّ في أن هذا التعقيد الذي أصاب العلاقات الإقطاعية أدّى إلى كثير من الفوضى في أوروبا لا سيما عندما يجد أحد الأفصال أن اثنين من سادته الإقطاعيين التحما في حرب أحدهما ضدّ الآخر مما يتطلب منه تقديم المساعدة إلى الطرفين المتنازعين جميعاً[3]. وللتخلّص من هذا الوضع أصبح الفصل الإقطاعي لا يقدّم ولاءه الشخصي إلاّ لسيّد واحد يختصّه بكل خدماته الشخصية، في حين

---

(١) Painter: A Hist of the middle Ages. p.113.

(٢) Ibid.

(٣) Ganshof: Op. cit. p. 92 - 93.

يكتفي بتقديم بقية الالتزامات المادية غير الشخصية ـ لبقية سادته الإقطاعيين إن وُجِدوا. وهكذا كان كونت أنجو ـ مثلاً ـ فصلاً لملك فرنسا وكونت بلوا Blois، ولكنه اختصّ الأول بولائه الشخصي فاذا اشتبك ملك فرنسا مع كونت بلوا في حرب فإن كونت أنجو كان عليه أن يساعد ملك فرنسا مساعدة شخصية في حين يكتفي بإرسال معونة مادية لكونت بلوا[1].

كذلك يُلاحظ على النظام الإقطاعي في القرن الثاني عشر أنه أخذ يربط عناصر كل مملكة من ممالك غرب أوروبا برباط تعاقدي تحت زعامة الملك باعتباره ممثّلاً لقمّة الهرم الإقطاعي ذلك أن الملوك ـ بغضّ النظر عن الحقوق الكثيرة التي تمتعوا بها ـ أخذوا يفرضون حقوقهم الإقطاعية تدريجياً على أفصالهم ويتمسكون بهذه الحقوق مما زاد من قوتهم ونفوذهم، وأدّى بالتالي إلى نشأة ما يُعرف باسم «الملكيات الإقطاعية»[2].

وثمّة ملاحظة أخرى على النظام الإقطاعي في غرب أوروبا هي أن الكنيسة كان لها أثر واضح في تطور هذا النظام لا سيما فيما يتعلق بالإقلال من الحروب والمنازعات بين الأمراء الإقطاعيين وتوجيه نشاط هؤلاء الأمراء، وجهة أخرى تتفق وصالح المجتمع المسيحي. من ذلك ما نادت به الكنيسة من تحريم الحروب في أوقات معينة أطلق عليها هدنة الله Treve de Diea[3]. ويبدو أن

(١) Painter: A Hist of the Middle Ages. p.p. 113 - 114.

(٢) Eyre: Op. cit. p. 250.

(٣) Fliche: L'Europe occidentele, p.p. 184 - 189.

رجال الكنيسة آمنوا عندئذ بأن هدفاً واحداً هو الذي يجب أن يستأثر بجهود أمراء أوروبا وفرسانها ولم يكن هذا الهدف سوى الحرب الصليبية ضدّ المسلمين في الأندلس ثم في بلاد الشام[1].

وأخيراً نلاحظ أن النظام الإقطاعي أدّى إلى وجود وحدات اقتصادية تكفي نفسها بنفسها، فالطبيعة الإقطاعية كانت في حدّ ذاتها وحدة مكتفية اكتفاءً ذاتياً الأمر الذي علّق تقدّم الحياة الاقتصادية في بلدان غرب أوروبا[2].

وبعد فإنه من حق النظام الإقطاعي علينا أن نؤكد حقيقة هامّة هي أن هذا النظام لا يعني بأيّ حال الفوضى او التعنّت الاستبدادي في أوروبا العصور الوسطى، فالنظام الأقطاعي كان قبل كل شيء نظاماً تعاقدياً قام على أساس ثابت من الحقوق والواجبات المتبادلة بين السيّد وأفصاله. وإذا كان كثير من الكتّاب قد فسرّوا النظام الإقطاعي على أنه إصلاح مُرادف للانحلال السياسي ومناقض للسلطة المركزية فإن هذا الحكم جائر وبعيد عن الحقيقة والتاريخ. حقيقة إن العصر الإقطاعي جاء مصحوباً بانحلال الإمبراطورية الكارولينجية وما تفرّع عنها من أقسام وممالك كبرى، ولكن هذا الانحلال لم يكن مصدره النظام الإقطاعي نفسه، وليس ذنب النظام الإقطاعي أن الملك الفرنسي كان ضعيفاً بدرجة لم تمكّنه من بسط نفوذه والتمسّك بحقوقه حتى في أراضيه الخاصّة (الرومين)[3].

---

(١) Painter: Med. society. p.p. 54 - 35.

(٢) Eyre: Op. cit, p. 257.

(٣) Stephenson: Med. Hist. p.252.

وربما كان أقرب إلى الحقيقة أن نقرّر أن النظام الإقطاعي نشأ كحلٍ أو كإجراء لمواجهة الفوضى والأخطار التي واجهت أوروبا منذ القرن التاسع، وبعبارة أخرى فإن هذا النظام كان الوسيلة الفعّالة التي توصّلت بها أوروبا لإيجاد نوع من الحكم يفي بحاجات البلاد الحربية والإدارية والقضائية وسط الأخطار الجسيمة التي ألمّت بالمجتمع الأوروبي منذ القرن التاسع، وهنا نستطيع أن نقرّر أن هذا النظام نجح فعلاً في مقاومة هذه الأخطار بقدر الإمكان وفي تهيئة الوسائل السلمية لحلّ المنازعات والخصومات ذلك أن النظام الإقطاعي كما سبق أن رأينا، كان له جانبه القضائي إلى جانب جوانبه الحربية والاقتصادية، فقامت بتنفيذ القانون الإقطاعي محاكم الملوك ومحاكم السادة الإقطاعيين ونجحت هذه المحاكم في إقرار العدالة بصورة واضحة، وفي حلّ المشاكل الناشئة بين السيّد وأفصاله أو بين الأفصال بعضهم وبعض. أما المنازعات التي نشبت بين أفصال متعدّدين لأكثر من سيّد واحد فلم يكن هناك سبيل لحلّها إلاّ المفاوضة أو الحرب، وهناك طريق آخر كثُرَ الالتجاء إليه كوسيلة لحلّ الخلافات القائمة بين اثنين من أفصال السيّد الواحد هو طريق المبارزة أو التقاتل دون تدخّل من جانب السيّد الإقطاعي إلا إذا تعرّض أحدهما لخطر يُخشى منه عدم تمكّنه من النهوض بواجباته الإقطاعية.

أما القاعدة التي قام عليها بناء الهرم الإقطاعي فكانت طبقة الفلاحين التي ظلّت تشقى لتقدّم ثمرة جهودها وكدّها للإقطاعيين. وعلى الرغم من أن الفلاح المزارع كان أقلّ تأثراً بتطور النُظُم

الإقطاعية من الفارس المحارب إلا أن حياته هو الآخر تأثرت إلى حدٍّ كبير بنظام الطبيعة (Manor) وهو النظام الذي تأثر بدوره تأثراً واضحاً بالأوضاع الإقطاعية. وربما بدا ذلك في وضوح بدراسة أحوال المجتمع الأوروبي في ظل النظام الإقطاعي.

٢٧ ـ المجتمع الأوروبي في ظل النظام الإقطاعي:

انقسم المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى إلى ثلاث طبقات: طبقة رجال الدين، وطبقة المحاربين من النبلاء والفرسان، وطبقة الفلاحين. أما الطبقتان الأولتان فكانتا تمثلان الهيئة الحاكمة من وجهة النظر السياسية والأرستقراطية السائدة من وجهة النظر الاجتماعية والفئة البشرية من وجهة النظر الاقتصادية في حين كانت طبقة الفلاحين تمثّل جموع الكادحين المغلوبين على أمرهم المحرومين من النفوذ والثروة، وكان لكل طبقة من هذه الطبقات مكانتها ووظيفتها المعروفة في المجتمع. فرجال الدين كان عليهم أن يتعبّدوا لله ويُشبِعوا حاجة الناس الروحية، والنبلاء كان عليهم أن يحكموا ويحاربوا، والفلاحون كان عليهم أن يعملوا ليسدّوا الحاجات المادية للطبقتين السابقتين، وقد سبق أن تعرّضنا للوضع الاجتماعي لرجال الدين.

٢٨ ـ المجتمع الحربي والفروسية:

يلمس الدارس لأحوال أوروبا في العصور الوسطى فجوة واسعة بين طبقتي الفرسان المحاربين والفلاحين المزارعين ذلك أنه

كان من الصعب النادر أن يستطيع رجل وضيع المولد أن يصبح صاحب إقطاع ولو كان حرّاً. وكان يحدث في بعض الأحيان أن يحصل مزارع على ثروة كبيرة ولكنه يظلّ مع ذلك وضيعاً في نظر الخاصّة بحكم أصله ولاسيما أن الفواصل الاجتماعية وشرف المولد لم تكن وحدها العقبات القائمة في وجه العامّة، وإنما وُجِدَت عقبة أخرى تمثّلت في التدريب الذي كان لا يستطيع الفلاحون أن يمرّوا به فالمفروض في أبناء النبلاء - إن لم ينخرطوا في سلك الحياة الدينية أن يتدربوا تدريباً عسكرياً منذ حداثتهم فيتعلمون ركوب الخيل واستخدام السلاح حتى إذا ما شبّ الواحد منهم انخرط في سلك بلاط أحد الأمراء الإقطاعيين كتابع صغير (vslet) أو سيّد صغير (damoiseax) ليتعلّم آداب السلوك في المجتمع[١]. وفي بداية مرحلة الشباب يمكن أن يرتقي الفتى إلى مرتبة مساعد فارس، وعندئذ يُسمَح له بالاشتراك في المعارك مع الفرسان الذين يكبرونه سنّاً ليتعلّم منهم فنّ الحرب، فإذا أثبت كفايته وصلاحيته احتفل في سنّ العشرين أو الواحد والعشرين بتدشينه فارساً فيتم ذلك في حفل كبيرٍ أصبح منذ النصف الأخير من القرن الحادي عشر بمثابة «تعميد» آخر للفارس يكتسب به مكانته في المجتمع الإقطاعي.

وكانت الفروسية تعبّر عن مستوىً معيّن من الأخلاق والسلوك يجب أن يتحلّى بها أفراد هذه الطبقة من المحاربين في علاقتهم

---

(١) Stephenson: Med. Feudalism. p.p. 45 - 46. cammed Hist vol. 6. p.802.

بعضهم مع بعض، فالفارس ينبغي أن يكون شجاعاً إلى درجة المجازفة والتهوّر، ويقاتل وفقاً لقواعد خاصة دون أن يلجأ إلى الخديعة والأساليب الخسيسة للتغلّب على خصمه. هذا بالإضافة إلى ما يجب أن يتحلّى به الفارس من وفاء لأصدقائه وتبجيل للمرأة واحترام للعهد، وإذا انتصر على خصمه عامله معاملة كريمة(١). على أنه يُلاحَظ أن هذا السلوك اقتصر على معاملة الفرسان والنبلاء بعضهم لبعض، وبعبارة أخرى فإنهم لم يشعروا بضرورة اتّباع هذا الأسلوب المهذب نفسه تجاه غيرهم من أبناء الطبقات الدنيا(٢). ويمكن أن نُخرِج من شعر الملاحم Epic Poetry وأغاني المآثر Chansons de geste بصورة واضحة عن حياة النبلاء الإقطاعيين وأحوالهم في العصور الوسطى. ومن أمثلة هذه الأشعار أغنية رولان التي كتبها قسّيس نورماني من وحي الحروب التي دارت بين المسلمين والمسيحيين في إسبانيا في أواخر القرن الحادي عشر(٣). وتدور قصة هذه الأغنية حول شخص رولان كونت ماركيه بريتون ـ الذي خرّ صريعاً في ممرّات البرانس عند عودة شارلمان من حملته الإسبانية وما صحب هذه العودة من تعرّض مؤخرة جيشه لهجمات جماعة الباسك وإن كانت الملحمة تصوّر المسلمين في صورة الخصم لتُبرِز رولان في هيئة البطل الصلب المُدافِع عن المسيحية وكيانها(٤). وترجع أهمية هذه الأنشودة التي ذاع صيتها في أيرلندا

---

(١) Stephenson: Med Feudalism, p. 45.

(٢) Stephenson: Med. Hist. p.p. 239 - 240.

(٣) Pirenne: Cohon, focillon la civilis ation occiden - tole, p.212.

(٤) Painter, Med. society. p.41.

حتى بيت المقدس إلى أنها تمدّنا بكثير من المعرفة عن المُثل الإقطاعية في العصور الوسطى. ذلك أن الفكرة الأساسية التي سيطرت على أغنية رولان هي فكرة التبعيّة الإقطاعية وارتباط الفصل بسيّده وإخلاصه له فيبدو رولان مخلصاً لسيّده شارلمان يحارب من أجله في الوقت الذي يحارب أيضاً من أجل نفسه، ومن أجل الحصول على الشُهرة والمغانم. وفي خلال حوادث القصة يبدو رولان قاسياً على خصومه شديد الرفق بأصدقائه(١).

على أن هناك مصدراً آخر هامّاً يمدّنا بقسط وافر من المعلومات عن الحياة الاجتماعية للطبقة الحربية في مجتمع أوروبا الإقطاعي ونقصد بهذا المصدر مطرز بايو Bagcax المحفوظ في متحف بايو حتى اليوم والذي صُنِعَ من أجل تحلية كتدرائية المدينة، وبلغ عرض هذا المطرز عشرين بوصة وطوله أكثر من مائتين وثلاثين قدماً، وهو محلّى برسوم ملوّنة تَصِف الغزو النورماني لإنجلترا في القرن الحادي عشر، وترجع أهمية هذه الرسوم إلى أنها تعطينا صورة واقعية عن الحياة الاجتماعية في القرن الحادي عشر سواء في الملابس أو النشاط الحربي أو العادات المنزلية.

أما عن المَلْبَس فكان النبلاء والفرسان يرتدون عادة القمص والجوارب الطويلة. الأولى عبارة عن صدار يربطه حزام من الوسط، والثانية أشبه شيء بسراويل مشدودة على الساقين والفخذين بإحكام، وأحياناً في حالات البرد أو الاحتفالات يرتدي الرجل مِعطفاً

---

(١) Stephenson: Med. Feadalism. p.p. 40 - 51.

يُربَط من أعلاه حول الرقبة أو حول الكتف الأيمن حتى لا يعوق مِقبَض السيف، وكان الرجال يُقصرونَ شعور رؤوسهم ويحلقون ذقونهم. أما المرأة فكانت ترتدي ثوباً بسيطاً يمتدّ من أعلى الرقبة حتى الأرض، وتربط شعرها بعصابة بعد تصفيفه، وكثيراً ما كان الرجال والنساء يلبسون عباءة في الشتاء يُطوى طرفها الأعلى فوق الرأس للوقاية من شدّة البرد، ومن هذا يبدو أن ملابس طبقة المحاربين ـ حتى الأغنياء منهم ـ كانت بسيطة[1].

أما رداء الحرب فكان أيضاً بعيداً عن التعقيد والتأنّق، فالفارس يكسو الجزء الأسفل من ساقيه بأربطة من القماش أو الجلد تمتدّ من الركبة إلى أسفل الساق لتقوم مقام الجرموق (الألشين أو التزلك) في الأزمنة الحديثة[2]. أما الجزء الأعلى من جسم الفارس فكانت تكسوه صدرة مُزرَّدة (Hauberk) تتألف من حلقات متداخلة من المعدن[3]، ويُراعى في هذه الصدرة أن تكون مشقوقة طولياً من أسفلها حتى لا تعوق الفارس عن امتطاء فرسه. وأخيراً كان يلبس الفارس على رأسه خوذة حديدية مخروطية الشكل يمتد مقدّمها إلى أسفل ليحمي أنف الفارس، هذا كله عدا الدرع الذي يحمله الفارس في ذراعه الأيسر وهو مستطيل الشكل ويبلغ طوله أربعة أقدام تقريباً.

ومن الواضح أن الرداء السابق دفاعي، الغرض منه حماية

---

(١) Stephenson: Ned. peudalism. p.p. 61 - 62.

(٢) Thompson: Op. cit. vol. 2. p.714.

(٣) Cam. Med. Hist vol. 6. p.808.

الفارس وصيانة جسده، ولذلك كان لا بدّ من أن يستكمل المُحارِب جهازه بعدّة أسلحة هجومية يستخدمها في مقاتلة خصومه. أما هذه الأسلحة فكان أهمها سيف صليبي المِقبَض مربوط بحزام على الجانب الأيسر ثم حرْبَة يمسكها الفارس بيده اليمنى طولها ثمانية أقدام، هذا عدا عن البلطة التي كثيراً ما استخدمها الفرسان ولا سيما في إنجلترا وفرنسا[1]. ولم يكن من الضروري أن يتقيد الفارس بلبس الرداء السابق في حِلّه وترحاله بسبب ثقله، ولذلك جرى العُرْف على أنه لا يجوز مهاجمة فارس إلاّ بعد إعطائه فرصة ليرتدي رداءه الحربي[2].

أما الفرس الذي يمتطيه الفارس فكان مطهماً مزوّداً بالسرج والركاب واللجام. ولعلّه من الواضح أن الفرس كان يمثّل الجهاز الأساس للفارس وبدونه لا يعتبر الفرد فارساً[3]. كما أن المجتمع الإقطاعي ظلّ ينظر شذراً إلى المحارب الذي يقاتل راجلاً[4].

ولعلّ هذه الحقائق السابقة تساعدنا على فهم طبيعة الحروب الإقطاعية، فالخدمة العسكرية كانت تتطلّب من فارس العصور الوسطى نفقات باهظة إذ ينبغي أن يكون لديه طاقم كامل من الملابس الحربية الثقيلة وفرس مطهم وتابع أو مساعد بمطيّته وعدد من الخدم فضلاً عن قدرٍ كافٍ من الطعام يكفي هذه المجموعة

---

(١) Stephenson: Med feudalism. p.p. 63 - 64.

(٢) Painter. ned. society. p. 32.

(٣) Stephenson: Med. Feudalisan. p. 47.

(٤) Idem: p. 43.

وحيواناتها طيلة مدة القتال. وهكذا هيّأ هذا النظام للحاكم أو للسيد الإقطاعي جيشاً قوياً بأقل قدر من النفقات. أما روح النظام فكانت ضعيفة في الحروب الإقطاعية إذ اعتقد كل فارس أنه زميل وحليف للقائد أكثر منه مرؤوساً له[١]. هذا إلى أن الحرب من أجل السيّد الإقطاعي كانت لا تمنع الفارس من الحرب من أجل نفسه، والواقع أن الحرب الإقطاعية كانت عبارة عن مناوشات بين فريقين ومحاولة لتدمير أراضي العدو أكثر منها حرباً منظّمة بالمعنى الذي نعرفه، وقد دار الجزء الأكبر من هذه الحروب الإقطاعية في الحصون أو حولها[٢].

ومن الواضح أن حياة السلم كانت تعني البطالة بالنسبة لمحاربين محترفين لا عمل لهم إلاّ الحرب، لذلك ابتكر فرسان العصور الوسطى تقليد المبارزة لمقاومة المَلل الذي قد يعتريهم في حالة عدم وجود حرب حقيقية، وكانت هذه المبارزات تتم بطريقة تمثيلية استعراضية تستهدف إظهار أكبر قسط من المهارة بأقلّ قدر من الإصابات والدماء. ففي اليوم والوقت المحددين يلتقي فريقان من الفرسان ينتمون عادة إلى بيتين أو إقليمين[٣]. وبعد ذلك تبدأ المبارزة بين الفريقين وفقاً لقواعد معلومة ثابتة حتى ينتهي الموقف بإعلان فوز أحدهما على الآخر.

ويحصل الفارس الفائز في هذه الحالة على نصر معنوي

---

(١) Stephenson: Med. Hist. p.241.

(٢) Idem. p. 242.

(٣) Painter: Med. society. p. 28.

ومادي كبير، لأنه علاوة على ما يصيبه من صيت ذائع وشرف عريض يستولي أيضاً على فرس خصمه وأسلحته أو على مبلغ من المال مقابل هذه الأشياء[1].

أما الحصون الإقطاعية فكانت في أول الأمر بمثابة المعاقل التي يلوذ بها أهل المنطقة فراراً من هجمات الأعداء وبخاصة الفيكنج. ولكن هذه الحصون تطورت مع تطوّر النظم الإقطاعية حتى غدا الحصن الإقطاعي مقرّ السيّد وحاميته، كما أصبحت الحصون تُشيَّد منذ نهاية القرن العاشر من الكتل الحجرية الضخمة لتستطيع الثبات في وجه المهاجمين. وهكذا صارت الحصون الإقطاعية مسرحاً لجزء كبير من النشاط الاجتماعي لطبقة الفرسان في العصور الوسطى إذ لم يعد الحصن معقلاً فحسب بل أضحى المقرّ الطبيعي لإقامة الأمير الإقطاعي وأتباعه[2].

وكان الطابق الأسفل من الحصن أو القلعة الإقطاعية يحوي الآبار ومخازن الطعام والأسلحة والعُدد الحربية الثقيلة اللازمة لمقاومة حصار طويل، والطابق الأعلى من القلعة مخصّص لقذف السهام وغيرها على العدو المهاجم. في حين استخدم الطابق الأوسط لإقامة السيّد الإقطاعي وأسرته. وفي هذا الطابق الأوسط وُجِدَت قاعة فسيحة وكنيسة صغيرة وعدد من الغرف المنفصلة[3]. أما الطعام فكان يُطهى في مطابخ خارجية ثم يحمله الخدم مطهوّاً

(١) Stephenson: Med. ferdalism. p. 74.

(٢) Evans: La civilisation en Frence, p. 48.

(٣) stephenson: Med. Feudulism. p.70.

إلى الداخل. وهنا نشير إلى أن الأمير الإقطاعي كان يقضي وقت السلم عادة في التنقّل بين ضياعه الواسعة المجهّز كلٌ منها بدوار (mamor - house) مُشَيّد من جذوع الأشجار أو الحجارة. وعلى الرغم من أن كل دوار كان مزوّداً عادة بما يكفي من أثاث وحاجات أساسية إلّا أن الأمير كان يجلب معه عند حضوره إلى إحدى ضياعه كثيراً من اللوازم الإضافية. هذا إلى أن كثيراً من السادة الإقطاعيين كانوا لا يمتلكون حصوناً ومن ثم اتخذوا الدوار مقرّاً دائماً لهم[1].

ومهما يكن الأمر فإن مركز الحياة المنزلية عند النبلاء الإقطاعيين كان القاعة الكبيرة التي توجد في الحصن أو الدوار[2]. ومن الواضح أن هذه القاعة كانت جميلة ومُريحة بالقدر الذي يتّفق ومستويات العصور الوسطى، ففيها شموع للإضاءة ومواقد مكشوفة للتدفئة، وعلى حيطانها عُلِّقت بعض الأسلحة والأعلام ونحوها، في حين فُرِشَت أرضها بالحُصُر. وفي هذه القاعة كان يجلس السيد الإقطاعي ليتقبّل فروض التبعيّة والخضوع من أفصاله أو ليعقد معهم مجلساً قضائياً أو غير قضائي.

أما سهراته فكان يقضيها في لعب الشطرنج والاستماع للرّواة والقصّاصين الذين يقومون بسرد بعض المنظومات القصصية القديمة أو التمثيليات الدينية[3]. وفي نهاية الليل يأوي السيد وأسرته إلى

---

(١) Fliche: L'Europe occidentale. p.57.

(٢) Painter: Med society. p. 30.

(٣) محمد مصطفى، زيادة الإقطاع والعصور الوسطى بغرب أوروبا، ص ٣٢ - ٣٣.

غرفهم المخصّصة للنوم وعندئذ يُحضِر الخدم والحاشية وسائدهم المصنوعة من القش لينام وا في هذه القاعة حتى الصباح.

أما الطعام والشراب فكانا بعيدين عن الاعتدال، ومن المعروف أن الشراب المفضّل في جنوب أوروبا حيث تكثر مزارع الكروم ـ هو النبيذ في حين تسود الجعة في الجهات الشمالية. وقد تألّف طعام السيّد الإقطاعي من لحوم الصيد ـ الغزال أو الخنزير البرّي ـ مشويّة ـ وبجانبها لحوم الحيوانات المألوفة كالضأن ولحم البقر هذا عدا الطيور والفطائر والخُضَر والفاكهة[١].

أما في أيام الصيام ـ حيث المفروض أن تحتجب اللحوم عن مائدة الطعام فكانت الصحون تكتظّ بالأسماك والبيض. ومن الطبيعي أن يكون الخبز والجبن من الأصناف المألوفة، وعلى العكس كانت الحلوى نادرة لأن أوروبا لم تعرف قصب السكر حينئذ فاعتمدت في تحلية الطعام على عسل النحل وحده. أما التوابل المستوردة من الشرق ـ كالفلفل ـ فكانت لا تتوافر إلا في طعام كبار الأمراء[٢] والمرجّح أن أمراء أوروبا وفرسانها لم يعرفوا الكثير من آداب تناول الطعام في تلك العصور.

وفيما عدا المبارزة اعتاد الأمراء أن يقتلوا الوقت في أيام السلم بالتلهّي بالصيد وغيره من وسائل التسلية، لذلك احتفظ الأمراء بعدد

---

(١) Painter: Med. society. p.30.

(٢) Stephenson: Med. His. p. 267 - 368.

من طيور وحيوانات الصيد كما اعتادوا أن يصحبوا معهم نساءهم عند خروجهم للصيد.

أما إذا تطلبت الظروف أن يبقى السيد الإقطاعي داخل منزله أو قلعته فإنه في هذه الحالة كان يقضي شطراً كبيراً من وقته في معاقرة الخمر والمقامرة ولعب الشطرنج الذي عرفته أوروبا عن طريق الحروب الصليبية. ومن الطبيعي ألاّ يكون لأفراد المجتمع الحربي من الإقطاعيين وَلَع بالقراءة والاطّلاع بل إن أكثرهم جهلوا القراءة والكتابة واحتفظوا ببعض الكَتَبَة الذين لا يعرفون أكثر من المبادىء الأساسية لضبط حسابات المزارع والضِياع الخاصّة بالأمير[1].

---

(1) Stephenson: Med. Hist. p.p. 269 - 270.

ثبت المصادر

العربيـــة:

١ ـ قضايا الفلسفة العامّة، د. علي عبد المعطي محمد، طبعة دار المعرفة الجامعية.

٢ ـ فلسفة الأخلاق، د. توفيق الطويل.

٣ ـ قصة النزاع بين الفلسفة والدين، د. توفيق الطويل.

٤ ـ الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، د. إبراهيم مدكور.

٥ ـ مقدمة ابن خلدون.

٦ ـ أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل.

٧ ـ ديكارت، د. عثمان أمين.

٨ ـ رسُل، تاريخ الفلسفة الغربية.

٩ ـ معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، د. عبده فرّاج.

١٠ ـ وحدة العقل ضدّ أتباع ابن رشد من الباريسيين.

١١ ـ الخلاصة اللاهوتية، للأكويني.

١٢ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة، د. يوسف كرم.

١٣ ـ جلسون.

١٤ ـ الخلاصـة.

الأجنبيــة:

1 - Aristotle's Nicomachean Ethies, Eng Trans. by F.H.

2 - R.P.Perry. The Approach to philosophy.

3 - Watts Canningham. Problems of philosophy.

4 - M. Schoen and others, and Paulsen Jeerusalem.

5 - B. Russell, Outline of philosophy.

6 - R. History of Western philosophy.

7 - De Spirit creat.

8 - Ou, disp. Du Anima.

9 - De beatitudine unima.

10 - De unitate intellectu.

11 - Ibid.

12 - Contra gentiles.

13 - Duhem - systemede monde.

14 - Sum theol.

15 - Petitot Saint Thomas d'Aquin.

16 - El Arerrors mo Teologico de Santo Thomas d'Aqnino, Zaragoza.

17 - Gansh of op. cit.

18 - Eyre, op. cit.

19 - Fliche: L'Europe occidentale.

20 - Thompson op. cit.

21 - Painter, Med society.

22 - Stephenson Med Feudulism.

23 - Cun Med - Hist, vol.

24 - Fliche L'Europe occidentete.

25 - Pirenne; Cohon, Focillon La civilisation occiden To. Le.

26 - Evans La civilisation en France.

فهرس الكتاب